Știință și etică
în filosofia secolului al XX-lea

Eseu introductiv de E. Agazzi
Eseu conclusiv de L. Alici

editat de Mario Quaranta

Canova

Ediţii Şcolare şi Cultură

către Edda
în amintire

Ştiinţa şi norma morală

Evandro Agazzi

Cu siguranţă nu este uşor de stabilit cu certitudine care sunt sursele şi fundamentele obligaţiei *morale* şi este şi mai dificil de stabilit dacă şi de ce această obligaţie ar trebui apoi tradusă în *norme eficiente* pe care individul şi comunitatea ar trebui să le respecte.

Pe de altă parte, în spatele acestor dificultăţi de principiu, se profilează situaţia practică, a unei lumi umane care nu numai că îşi dă continuu norme, ci aspiră să stabilească unele din ce în ce mai universale şi obligatorii, prin declaraţii solemne de drepturi sau enunţări de principii care, tocmai pentru că apelează la libera adeziune a omului (ca individ sau ca colectiv), ajung să ia masca unor adevărate norme morale (care *obligă* intern, deşi fără *a constrânge, lipsindu-le o sancţiune* autentic eficientă pentru încălcarea lor).

Pe lângă acest fapt, însă, nu este mai puţin evident că, la nivel social, există astăzi o intoleranţă larg răspândită faţă de orice tip de regulă şi o tendinţă de a echivala autonomia deplină a individului cu o *anomie completă* în comportamentul său.

Prin urmare, noţiunea de normă morală este extrem de problematică, iar prezenţa acestei aspiraţii către normă, alături de respingerea acesteia, sugerează că este probabil chiar conceptul de normă morală cel care trebuie explorat. Într-adevăr, această contradicţie indică probabil că nu norma în sine este respinsă, ci mai degrabă un *anumit tip de normă,* şi se pare că nu greşim identificând acest tip de normă respinsă cu *norma arbitrară.*

Dar când este o normă arbitrară? La prima vedere, ar putea părea posibil să răspundem că o astfel de normă este una impusă de o autoritate care nu are dreptul să o facă, dar a face acest lucru ar distorsiona întrebarea, confundând norma morală cu impunerea legală; problema este, în schimb, cum o normă care nu are o forţă constrângătoare subiacentă, ci este menită să se prezinte ca o pură obligaţie morală, ar putea fi arbitrară *în sine* .

Odată ce problema este astfel clarificată, ni se pare că unul dintre elementele fundamentale care pot contribui la arbitrariul unei norme (deşi probabil nu singurul) este inadecvarea *cognitivă* pe care aceasta riscă să se bazeze , adică lipsa, ca premisă a formulării sale, a unei cunoaşteri adecvate fie a situaţiilor concrete cărora se doreşte să li se aplice, fie a individului căruia i se adresează. Fără această abordare cognitivă, norma riscă să cadă în arbitrariu . Această afirmaţie echivalează cu recunoaşterea unui rol decisiv al *ştiinţei,* înţeleasă într-un sens adecvat de larg, în dezvoltarea normelor morale.

În cele din urmă, este vorba pur şi simplu de a recunoaşte această situaţie: orizontul ştiinţificităţii, odinioară limitat la matematică şi ştiinţe naturale , s-a extins rapid pentru a cuprinde psihologia, sociologia, economia , istoriografia, lingvistica, dreptul, filologia şi aşa mai departe, *toate* domeniile cunoaşterii în care se procedează cu *rigoare* metodologică şi rezultate *obiective* . Ştiinţa, aşadar, a absorbit în întregime volumul *cunoştinţelor obiective* , aşa

că nu este arbitrar să afirmăm că, oriunde ne ocupăm de probleme de cunoaştere, acolo se află terenul ştiinţei: nu, să ştim, al ştiinţelor naturale sau al vreunei ştiinţe anume , ci al ştiinţei în general, care poate, în anumite cazuri, va trebui chiar să se exprime prin crearea unei noi ramuri de cercetare, specifică sectorului dat cu care începem să ne ocupăm. Modul corect de a nu fi om de ştiinţă astăzi nu mai este să apelăm la o formă de cunoaştere care depăşeşte ştiinţa, ci să recunoaştem că nu toate problemele pot fi reduse la cunoaştere, adică la ştiinţă.

Împotriva acestei abordări, mulţi vor obiecta cu uşurinţă că problema morală nu necesită abordări cognitive, deoarece nu există în sfera faptelor , ci mai degrabă în cea a „principiilor" şi „valorilor": atenţia, în sfera morală, nu este concentrată asupra *a ceea ce este* (de care, cu suficientă deschidere, se poate chiar conveni că ştiinţa, înţeleasă într-un sens foarte larg, ar trebui să se ocupe), ci asupra a *ceea ce ar trebui să fie ,* de care nicio ştiinţă nu s-a ocupat vreodată şi nici nu are dreptul să se ocupe.

Această obiecţie este corectă în ceea ce afirmă, dar greşită în ceea ce neagă. Adică, este cu siguranţă legitim să afirmăm că sfera morală este hrănită de principii, inspirată de valori şi vizează ceea ce ar trebui să fie, dar acest lucru nu schimbă faptul că acest complex de inspiraţii trebuie apoi să investească domeniul activităţilor umane reale; adică, trebuie să se confrunte cu situaţiile concrete în care se află omul, iar acest lucru necesită, tocmai , o înţelegere adecvată a acestor situaţii şi a acestui om.

Dincolo de aceasta, ne aflăm cufundaţi într-un formalism etic pur; similar celui kantian care recunoaşte caracterul moral al acţiunilor săvârşite „din pură datorie", dar care şi-a arătat limitele cele mai evidente tocmai în ultimele decenii, în care mulţi oameni, orbiţi de ideologii sau mituri totalitare, au crezut uneori că comit, din simţul datoriei, atrocităţi care sunt respingătoare conştiinţei morale a întregii lumi.

Mai mult, o analiză puţin mai aprofundată a normelor propuse în cadrul acelor concepţii etice care pretind a se baza pur şi simplu pe recunoaşterea principiilor şi valorilor este suficientă pentru a realiza că, în realitate, şi ele se bazează pe o formă de cunoaştere a situaţiei şi a omului (şi acest lucru este teoretic necesar, deoarece o normă nu poate fi altceva decât o indicaţie a *modului* în care un anumit principiu sau o anumită valoare trebuie realizată într-o situaţie concretă, ceea ce implică în mod necesar un minim de cunoaştere a situaţiei şi a persoanei care acţionează în cadrul acesteia).

Se întâmplă însă ca această cantitate de cunoştinţe, tocmai pentru că este implicită şi neintenţionat recunoscută, să ajungă să fie insuficientă, limitată la simple constatări de „bun simţ" sau, fără să vrea, la cunoştinţe brute şi depăşite. Iată aşadar consecinţa inevitabilă: o normă morală care, sub iluzia că nu necesită o abordare cognitivă, ajunge de fapt să se bazeze, fără să vrea, pe cunoştinţe eronate sau depăşite, nu mai are puterea de a influenţa o umanitate care nu se mai recunoaşte nici în tipul de om, nici în tipul de situaţie căreia pare să i se adreseze acea normă. Prin urmare, apare mai întâi respingerea *acelui* tip de normă şi apoi, dacă cauza crizei nu este înţeleasă şi înlăturată la timp, riscul respingerii normei în sine, adică *a acesteia.*

În alte cazuri însă, eşecul de a recunoaşte necesitatea unei abordări cognitive este consecinţa unei aderenţe necritice la prejudecăţi de variată natură ideologică, la obiceiuri de mediu sau de clasă socială, la credinţe religioase conectate la sfera morală, ceea ce are, încă o dată, efectul de a arunca o umbră de arbitrar asupra normei morale care se inspiră exclusiv din aceste surse, deoarece încetează să-şi demonstreze valoarea pentru cei care nu aderă la acea ideologie, la acea credinţă religioasă, la acele obiceiuri sociale şi aşa mai departe.

Această ultimă consideraţie scoate în evidenţă un element nou, care contribuie decisiv la a face deosebit de importantă legătura normei morale cu nivelul cognitiv şi, în sens larg, ştiinţific: este vorba de nevoia stringentă de *obiectivitate* a normei etice, care o scoate din pericolele purei ideologizări şi confesionalităţi.

Acum, chiar sectorul cercetării ştiinţifice (fie că priveşte ştiinţele naturii sau aşa-numitele ştiinţe umane) este domeniul în care vedem realizat acel obiectiv al universalităţii, al acordului liber în judecăţi (sau al disidenţei argumentate); al capacităţii efective de concurenţă a diferitelor particularităţi personale pe care, cel puţin într-o oarecare măsură, am dori să le vedem realizate şi în domeniul moral.

Din aceasta, cu siguranţă, nu putem deduce că o situaţie similară ar putea fi transferată automat pe planul moral (în acest sens, de fapt, intră în joc factori care nu pot fi reduşi la planul obiectivităţii, aşa cum vom vedea imediat), dar putem afirma, fără îndoială, că o referire mai frecventă şi mai angajată a reflecţiei morale la rezultatele şi la metoda însăşi a cercetării ştiinţifice ar face un pas notabil către un câştig dezirabil în universalitate, în sensul că, cel puţin cei care îşi dau acordul asupra anumitor principii şi anumitor valori, ar putea fi de acord, în mod obiectiv, atunci, asupra acceptării anumitor norme etice ca o consecinţă a acestora, dacă astfel de norme se dovedesc într-adevăr (în lumina unei inspecţii cognitive) a fi *modalitatea adecvată* de realizare a acelor valori în anumite situaţii concrete.

În orice caz, nu trebuie să cădem în iluzia că, în ceea ce priveşte moralitatea, totul se reduce la cunoaştere: nu degeaba, la urma urmei, am vorbit anterior despre o „abordare" cognitivă a normelor morale. Aceasta ni s-a părut indispensabilă, deoarece, fără ea, normele morale riscă să apară ca ceva ce *nu mai priveşte lumea de astăzi şi nu se mai adresează oamenilor timpului nostru.* Cu toate acestea, este uşor de observat că problema depăşeşte orizontul pur cognitiv : o inspecţie cognitivă ne poate permite să constatăm că inegalitatea socială este produsă de cauze identificabile şi eliminabile, dar această simplă inspecţie nu indică dacă această inegalitate *ar trebui* eliminată sau lăsată să persiste . În mod similar, progresul ştiinţific este de aşa natură încât ne-ar permite astăzi să eradicăm foametea mondială, cu condiţia ca anumite sacrificii economice să fie făcute în alte sectoare : această cunoaştere conţine o anumită „informaţie", dar nu implică faptul că foametea mondială *ar trebui eliminată.*

Aceste două exemple destul de banale demonstrează clar că inervaţia sferei morale se situează mai sus decât planul pur cognitiv, adică, mai precis , la nivelul alegerii valorilor.

Aici, cu siguranţă, nu se mai poate spune (tocmai pentru că *o alegere intră în joc într-o oarecare măsură)* că se poate stabili acel discurs intersubiectiv, neutru, un asentiment convingător, care caracterizează sfera obiectivităţii ştiinţifice. Pe de altă parte, însă, asentimentul faţă de aceste valori *este,* de fapt, dat cu o universalitate chiar mai generală decât însăşi universalitatea ştiinţifică: ceea ce este adesea numit „conştiinţă morală" găseşte, de fapt, pe marile pietre de temelie ale valorilor , o unanimitate aproape completă, doar că aceasta este apoi uşor spulberată fie de „conflicte de valori" sincere, fie, mult mai des, de interferenţele subtile ale egoismelor private sau de grup care, deşi admit în principiu acele valori, găsesc apoi o modalitate de a se certa asupra normelor concrete deduse din ele.

Acum, situaţia clarificată acum pare să necesite două lucruri foarte diferite, dar la fel de necesare: pe de o parte, rafinarea sensibilităţii faţă de valoare care, ca toate chestiunile de „sensibilitate", nu poate fi realizată decât prin reamintiri constante şi practică constantă; pe de altă parte, un angajament ştiinţifico-cognitiv care, din când în când, stabileşte legăturile dintre valoare şi situaţii concrete, contribuind astfel în mod esenţial la trecerea de la valoare la normă, fără de care valoarea însăşi ajunge să devină abstractă, iar aderarea la ea se dovedeşte fie pur retorică, fie doritoare, fie, în cel mai rău caz, ipocrită.

Am putea spune chiar mult: aşa cum există o cale de la valoare la ştiinţă, conform căreia prin aceasta din urmă valoarea reuşeşte să se întruchipeze şi să devină normă , tot aşa trebuie să existe şi o cale de la ştiinţă la valoare, în sensul că nimic din ceea ce descoperă sau dezvăluie ştiinţa nu este *indiferent,* ci necesită o „conferinţă de sens" care are loc, tocmai, în lumina valorilor.

Dacă ne agăţăm de tema discuţiei noastre de până acum, se pare că normele morale trebuie să aibă o capacitate intrinsecă de a se adapta contextului uman şi „situaţional" în schimbare, care este treptat delimitat ştiinţific , fără a renunţa însă la soliditatea „conferinţei de sens" şi la indicarea scopului care vine din aderarea la valori. Ceea ce se schimbă, aşadar , poate fi foarte bine norma, cu condiţia ca schimbarea acesteia să fie justificată de necesitatea de a realiza valoarea într-o situaţie obiectiv schimbată. Ceea ce nu se schimbă, însă, cel puţin în anumite limite, este valoarea însăşi, în raport cu care trebuie măsurată norma. Spunem „cel puţin în anumite limite" pentru că, în realitate, valoarea însăşi trebuie explorată continuu, iar sarcina cercetării filosofice este tocmai de a lucra în direcţia acestei explorări, adesea punând în lumină aspecte ale valorii anterior mai puţin discutate, care se pot dovedi a fi mai proeminente decât altele privilegiate în mod tradiţional. Ceea ce nu ar trebui să se schimbe, pe de altă parte, este *aspiraţia* către o înţelegere din ce în ce mai deplină a valorii şi către adecvarea cognitivă a normelor morale la aceasta.

[Evandro Agazzi, „Știință și normă morală", *Futuribili,* 111,16, noiembrie 1969]

Moralitate şi ştiinţă

Ideea includerii moralității într-o viziune științifică a fost una dintre cele mai caracteristice tendințe ale pozitivismului; a fost, de asemenea, una dintre pozițiile cele mai discutate de către diversele forme de „reacție la pozitivism" între sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. În acest cadru, Poincaré, om de știință prin formație, dar nu adeptul tezelor pozitivismului , prezintă o poziție de o rigoare și un echilibru notabile.

Poincaré a fost unul dintre cei mai mari matematicieni și epistemologi dintre secolele al XIX-lea și al XX-lea; epistemologia sa se bazează pe trei teze fundamentale:

1) Aritmetica are o structură logico-deductivă, iar fundamentul său nu este nici logic, nici convențional și nici nu poate fi derivat exclusiv din experiență; ea se configurează, în manieră kantiană, ca o judecată sintetică a priori.

(2) Geometria, spre deosebire de aritmetică, are un caracter complet convențional; axiomele pe care se bazează sunt convenții sugerate indirect de experiență.

(3) Spre deosebire de geometrie, fizica are o legătură directă cu experiența, iar legile sale experimentale sunt derivate din observarea faptelor; acestea nu sunt legi absolute, ci relative, de exemplu, la instrumentele de măsurare.

Ce relație există, în gândirea lui Poincaré, între convenționalismul științific și concepția sa despre moralitate? Omul de știință francez respinge atât ideea că moralitatea are (sau ar trebui să aibă) un fundament natural sau metafizic (cum este cazul pozitivismului), cât și convingerea că știința poate deveni o „școală a imoralității" (cum este cazul anumitor gândiri catolice), deoarece ne-ar oferi o cunoaștere complet rațională a lumii, eliminând din ce în ce mai mult spațiul misterului.

Conform lui Poincaré, moralitatea nu se bazează pe nicio valoare absolută, fie ea religioasă sau seculară (cum ar fi patria, altruismul și așa mai departe). Filosofii care au susținut acest lucru nu au oferit ulterior o demonstrație logică validă. Știința, care se bazează pe rațiune, nu poate nici crea, nici distruge moralitatea, deoarece moralitatea se bazează pe sentiment.

Dar atunci, nu există nicio relație între raționalitatea științifică și cea morală? Există, dar în mod direct, în sensul că știința ne permite să „vedem" sau să întrezărim că în miezul realității se află o armonie determinată de legile raționale care o susțin, iar această armonie se află la originea iubirii de adevăr, o iubire care îl animă pe omul de știință și pe moralist. În cele din urmă, Poincaré subliniază că sentimentele morale prezidează însăși practica științifică , mai ales acum, când știința a devenit un efort colectiv și, prin urmare, necesită cooperare și solidaritate între toți cei care participă la întreprinderea științifică, conștienți că lucrează pentru binele umanității.

> În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, exista adesea o dorinţă fervent de a crea o morală ştiinţifică. Oamenii nu se mulţumeau să se laude cu virtutea educativă a ştiinţei, cu beneficiile pe care sufletul le obţine pentru propria sa dezvoltare din confruntarea cu adevărul văzut faţă în faţă. Ei aveau încredere că

ştiinţa va plasa adevărurile morale deasupra oricărei dispute, aşa cum a făcut cu teoremele matematice şi legile enunţate de fizicieni. [...]

Şi, pe de altă parte, existau cei care credeau că ştiinţa era tot răul ce putea fi ; cei care o vedeau ca pe o şcoală a imoralităţii. Nu numai că acordă prea mult spaţiu materiei, dar ne ia şi simţul respectului, pentru că respectăm doar lucrurile pe care nu îndrăznim să le luăm în considerare. Dar nu constituie oare concluziile ei negarea moralităţii? Este pe cale să stingă, aşa cum a spus un autor celebru, luminile cerului sau, cel puţin, este pe cale să le priveze de esenţa lor misterioasă, reducându-le la condiţia unor vulgare sobe cu gaz. [...]

Ce să înţelegem din speranţele unora şi temerile altora? Nu ezit să răspund: ambele sunt la fel de zadarnice. Nu poate exista moralitate ştiinţifică; dar nici nu poate exista o ştiinţă imorală . Iar motivul pentru aceasta este simplu; este un motiv, cum să spun? Pur gramatical.

Dacă premisele unui silogism sunt ambele la indicativ, concluzia va fi, de asemenea, la indicativ. Pentru ca concluzia să fie la imperativ, cel puţin una dintre premise ar trebui să fie la imperativ. Totuşi, principiile ştiinţei, postulatele geometriei, sunt şi nu pot fi altceva decât indicative; adevărurile experimentale sunt totuşi exprimate în acelaşi mod, iar la baza ştiinţelor se află şi nu poate fi altceva. Prin urmare, cel mai subtil dialectician se poate juca cu aceste principii după bunul plac, le poate combina, le poate îngrămădi unele peste altele; tot ceea ce derivă din ele va fi oricum la indicativ. Nu va obţine niciodată o propoziţie care să spună: fă asta sau nu face aia ; adică o propoziţie care să confirme sau să contrazică morala.

Şi aceasta este o dificultate cu care moraliştii s-au confruntat de mult timp. Ei se străduiesc să demonstreze legea morală; trebuie să-i iertăm pentru asta, căci aceasta este profesia lor; ei vor să întemeieze moralitatea pe ceva , ca şi cum aceasta s-ar putea baza pe orice altceva decât pe ea însăşi. [...]

Este oare morala religioasă mai izbândă decât ştiinţa sau metafizica ? Ascultaţi pentru că Dumnezeu o porunceşte şi pentru că El este un maestru care poate înfrânge orice rezistenţă. Este aceasta o demonstraţie? Şi nu se poate - argumenta că este frumos să te răzvrăteşti împotriva omnipotenţei şi că în duelul dintre Jupiter şi Prometeu, adevăratul învingător este Prometeu cel torturat? Şi, în plus, aceasta nu este ascultare, ci mai degrabă o capitulare în faţa forţei; inimile nu pot fi forţate să asculte.

Nici nu putem baza o morală pe interesul comunităţii , pe noţiunea de patrie, pe altruism, întrucât ar fi totuşi necesar să demonstrăm că trebuie, atunci când este necesar, să ne sacrificăm pentru oraşul căruia îi aparţinem sau chiar pentru fericirea altora; dar nicio logică, nicio ştiinţă nu poate oferi această demonstraţie. Mai mult, morala interesului personal, cea a egoismului, ar fi neputincioasă, deoarece, la urma urmei, nu este sigur că este potrivit să fim egoişti şi că există şi

cei care nu sunt deloc.

Orice morală dogmatică, orice morală demonstrativă este, aşadar, sortită în avans unui eşec sigur; este ca o maşină în care există doar organe pentru transmiterea mişcării şi nicio energie motrice . Motorul moral, care poate pune în mişcare întregul aparat de biele şi angrenaje, nu poate fi decât un sentiment. Nu ni se poate demonstra că ar trebui să avem milă de cei nefericiţi; dar dacă ne confruntăm cu o mizerie nemeritată, un spectacol care este, din păcate, mult prea frecvent, ne vom simţi atunci înălţaţi de un sentiment de revoltă; nu ştiu ce energie se va ridica în noi, care nu va asculta niciun raţionament şi ne va trage irezistibil şi aproape împotriva voinţei noastre.

Este imposibil să dovedim că trebuie să ascultăm de un Dumnezeu, chiar dacă ni s-ar arăta că este omnipotent şi ne poate zdrobi; chiar dacă ni s-ar arăta că este bun şi că Îi datorăm recunoştinţă; există cei care cred că dreptul la ingratitudine este cea mai preţioasă dintre toate libertăţile. Dar dacă îl iubim pe acest Dumnezeu, orice demonstraţie va deveni inutilă, iar ascultarea va părea complet naturală; şi acesta este motivul pentru care religiile sunt puternice, în timp ce cele metafizice nu sunt.

Când ni se cere să ne justificăm dragostea pentru ţară cu raţionamente, putem fi foarte jenaţi; dar de îndată ce ne imaginăm armatele învinse, Franţa în luptă, toată inima noastră se va bucura, lacrimile ne vor izbucni în ochi şi nu vom mai asculta nimic. Şi dacă unii oameni acumulează astăzi atâtea sofisme , cel mai probabil este pentru că le lipseşte suficientă imaginaţie ; nu îşi pot imagina toate aceste rele şi, dacă nenorocirea sau o pedeapsă din cer i-ar face să le vadă cu propriii ochi, sufletele lor s-ar revolta aşa cum facem noi.

Prin urmare, ştiinţa nu poate crea o morală de una singură; nu mai poate submina sau distruge în mod direct morala tradiţională . Dar nu poate ea exercita o influenţă indirectă? Ceea ce tocmai am spus indică mecanismul prin care ar putea interveni. Poate da naştere la noi sentimente, nu pentru că sentimentele pot fi demonstrate, ci pentru că fiecare formă de acţiune umană reacţionează asupra omului însuşi şi produce în el un suflet nou...

Şi, în primul rând, ştiinţa poate deveni creatoare sau inspiratoare de sentimente ; ceea ce ştiinţa nu poate face, poate că dragostea pentru ştiinţă poate face? Ştiinţa ne pune în contact constant cu ceva mai mare decât noi înşine; ne oferă un spectacol mereu reînnoit şi mereu în expansiune ; în spatele lucrurilor măreţe pe care ni le arată, ne face să ne imaginăm ceva şi mai mare; acest spectacol este o bucurie pentru noi, dar este o bucurie în care uităm de noi înşine şi de aceea este sănătos din punct de vedere moral.

Cel care a savurat, care a văzut, chiar dacă numai de departe, splendida armonie a legilor naturale, va fi mai înclinat decât alţii să acorde puţină atenţie propriilor sale interese mărunte, egoiste; va avea un ideal pe care îl va iubi mai

mult decât pe sine însuşi, iar aceasta este singura temelie pe care se poate construi o moralitate. Pentru acest ideal va lucra fără a precupeţi niciun efort şi fără a aştepta vreuna dintre acele recompense grosolane care pentru unii oameni sunt totul; şi odată ce a dobândit astfel obiceiul dezinteresării, acest obicei îl va urma peste tot; întreaga sa viaţă va fi parfumată de el.

Ceea ce îl inspiră este mult mai mult decât pasiunea, este iubirea adevărului, şi nu este această iubire o moralitate în sine? Există oare ceva mai important de combătut decât minciuna, din moment ce este unul dintre cele mai frecvente vicii la omul primitiv şi unul dintre cele mai degradante? Ei bine, când ne vom fi obişnuit cu metoda Sdentro, cu exactitatea ei scrupuloasă, cu oroarea ei faţă de orice ajustare ad-hoc a experienţei, când ne vom fi obişnuit să temem ca pe culmea dezonoarei reproşul de a fi falsificat chiar şi puţin în mod inocent rezultatele noastre , când acest lucru va deveni pentru noi un obicei profesional de neşters, o a doua natură, nu vom purta aceste scrupule despre sinceritatea absolută în toate acţiunile noastre , până la punctul de a nu mai înţelege ce îi împinge pe alţii oameni să mintă? Şi nu este aceasta cea mai bună metodă pentru a dobândi cea mai rară, cea mai dificilă dintre toate sincerităţile, cea care constă în a nu te înşela pe tine însuţi?

Ştiinţa ne mai face şi un serviciu: este o operă colectivă şi nu poate fi altfel. Este ca un monument a cărui construcţie necesită secole şi pentru care fiecare om trebuie să-şi aducă propria piatră; iar această piatră îl costă uneori întreaga viaţă. Ne dă astfel sentimentul cooperării necesare, al solidarităţii eforturilor noastre şi ale contemporanilor noştri, precum şi ale predecesorilor şi succesorilor noştri. Înţelegem că suntem doar un soldat, un mic fragment dintr-un întreg. Acelaşi simţ al disciplinei este cel care modelează conştiinţele militare şi care transformă atât de mult sufletul aspru al unui ţăran sau spiritul fără scrupule al unui aventurier, încât îi face capabili de orice eroism şi de orice fel de sacrificiu de sine. În condiţii foarte diferite , ea poate exercita un efect benefic similar. Simţim că lucrăm pentru umanitate, iar umanitatea ne devine mai dragă.

Iată avantajele şi dezavantajele. Dacă ştiinţa nu ne mai apare ca fiind neputincioasă asupra inimilor, indiferentă faţă de moralitate, nu ar putea avea o influenţă dăunătoare, precum şi una benefică? În primul rând, fiecare pasiune este exclusivă; nu ne-ar face, prin urmare, să pierdem din vedere tot ceea ce nu este ea? Iubirea de adevăr este, fără îndoială, un lucru măreţ; dar ar fi un lucru frumos dacă, urmărind-o, am sacrifica obiecte infinit mai preţioase, precum bunătatea, mila, iubirea aproapelui. La vestea oricărei catastrofe, a unui cutremur, am uita suferinţa victimelor pentru a ne gândi doar la direcţia şi magnitudinea şocului; am vedea-o aproape ca pe un accident norocos, dacă ar fi scos în evidenţă o lege necunoscută a seismologiei. [...]

Unii spun că ştiinţa ne ofileşte, că ne leagă de materie, că ucide poezia, singura sursă a tuturor sentimentelor generoase; că sufletul pe care l-a atins se ofileşte şi

devine refractar la toate impulsurile nobile, la orice tandreţe, la orice entuziasm. Eu nu cred deloc acest lucru şi tocmai am afirmat contrariul; totuşi, este o opinie larg răspândită şi care trebuie să aibă un oarecare fundament: demonstrează că aceeaşi hrană nu este potrivită pentru toată lumea.

Ce putem concluziona? Ştiinţa, înţeleasă în sensul cel mai larg, predată de profesori care o înţeleg şi o iubesc, poate juca un rol foarte util şi important în educaţia morală. Ar fi însă o greşeală să-i atribuim un rol exclusiv. Poate inspira sentimente benefice, care pot servi drept forţă motrice morală; dar şi alte discipline pot face acelaşi lucru şi ar fi o prostie să ne privăm de unii dintre asistenţii lor; unirea tuturor forţelor lor nu este un lucru rău. [...]

Sentimentele pe care se poate baza moralitatea sunt de natură foarte diversă; nu se regăsesc toate în aceeaşi măsură în toate sufletele. Printre unii, unele predomină, dar există şi altele în care trei corzi sunt întotdeauna gata să vibreze. Unii vor fi sensibili mai presus de toate la milă, vor fi mişcaţi de suferinţa altora. Alţii vor subordona totul armoniei sociale, prosperităţii generale; sau, din nou, vor dori măreţia ţării lor. Alţii pot avea un ideal de frumuseţe sau vor crede că prima noastră datorie este să ne perfecţionăm, să ne străduim să devenim mai puternici, să ne facem superiori lucrurilor, indiferenţi faţă de soartă, să nu cădem în propriii noştri ochi.

Toate aceste tendinţe sunt lăudabile, dar diferite; poate că din ele va apărea un conflict. Dacă ştiinţa ne arată că acest conflict nu este de temut, dacă dovedeşte că unul dintre aceste obiective nu poate fi atins fără a viza celălalt (şi aceasta este competenţa sa), va fi realizat o lucrare utilă, va fi oferit un ajutor valoros moraliştilor. [...]

Oare tocmai în această direcţie se îndreaptă ştiinţa? Este legitim să sperăm că da; ea tinde din ce în ce mai mult să ne arate solidaritatea diferitelor părţi ale universului, să le dezvăluie armonia. Se întâmplă asta pentru că această armonie este reală sau pentru că este o nevoie a inteligenţei noastre şi, în consecinţă, un postulat al ştiinţei? Aceasta este o întrebare pe care nu voi încerca să o rezolv . În orice caz, ştiinţa se îndreaptă spre unitate şi ne conduce şi pe noi spre unitate. Pe măsură ce coordonează legile particulare şi le conectează la o lege mai generală, nu va reuşi ea să reducă la unitate chiar şi aspiraţiile intime ale inimilor noastre, aparent atât de divergente, atât de capricioase, atât de străine unele de altele? [...]

Ar trebui să ne temem doar de ştiinţa incompletă, de cea care se înşală pe sine; de cea care ne înşală cu diverse aparenţe şi ne obligă astfel să distrugem ceea ce am vrea să reconstruim bine mai târziu, când vom fi mai bine informaţi, dar când ar fi prea târziu. Există persoane care se îndrăgostesc de o idee, nu pentru că este corectă, ci pentru că este nouă , la modă; acestea sunt nişte distrugători teribili, dar nu sunt... Eram pe punctul de a spune că nu sunt oameni de ştiinţă, dar îmi dau seama că mulţi dintre ei au adus mari servicii ştiinţei; sunt prin urmare

oameni de ştiinţă, doar că nu sunt oameni de ştiinţă din această cauză, ci în ciuda ei.

Adevărata ştiinţă se teme de generalizările pripite, de deducţiile teoretice ; dacă fizicianul se fereşte de ele, chiar dacă cele cu care se ocupă sunt coerente şi solide, ce ar trebui să facă moralistul, sociologul, atunci când aşa-zisele teorii pe care le întâlneşte se reduc la comparaţii grosolane , cum ar fi cea a societăţilor cu organisme! Ştiinţa, pe de altă parte, este şi nu poate fi altceva decât experimentală, iar experienţa, în sociologie, este istoria trecutului; tradiţia este cea care trebuie criticată, fără îndoială, dar fără a o elimina complet.

Morala nu are nimic de temut de o ştiinţă animată de un spirit experimental autentic; o astfel de ştiinţă este respectuoasă faţă de trecut, opusă acelui snobism ştiinţific care înşală atât de uşor cu noutăţi; ea avansează doar pas cu pas, dar întotdeauna în aceeaşi direcţie şi întotdeauna în direcţia cea bună; cel mai bun remediu împotriva unei semi-ştiinţe este mai multă ştiinţă. [...]

[Henri Poincaré, *Opere epistemologice,* II, *Gânduri excelente,* editat de Giovanni Boniolo, traducere de Stefano Sacchitella, Abano Terme, Piovan Editore, 1989, pp. 307-317 *passim]*

Legile ştiinţei şi legile eticii

Asemenea lui Poincaré, Albert Einstein, unul dintre fondatorii „noii fizici", și-a adus pregătirea științifică în reflecția sa asupra problemei relației dintre știință și morală, dar cu o sensibilitate umanistă deosebită.

În paginile pe care le reproducem, Einstein oferă răspunsuri la două întrebări fundamentale: care sunt caracteristicile raționalității științifice și care este relația dintre știință și etică. Inițial, el abordează chestiuni de metodologie și epistemologie; prima privește relația dintre gândire și limbaj, pe care Einstein o susține identică. (Această afirmație reflectă pozițiile Cercului de la Viena. Neopozitiviștii, de fapt, au declarat că nu se poate vorbi despre gândire decât dacă aceasta este exprimată în discurs, al cărui sens este legat de regulile sale de utilizare.)

Această problemă aduce cu sine relația dintre limbajul științific și limbajul cotidian, una dintre cele mai cruciale în epistemologia contemporană. Einstein susținea că nu există o ruptură între cele două limbaje, ci mai degrabă o continuitate, că „toată știința nu este altceva decât o rafinare a gândirii cotidiene".

Apoi apără în mod explicit un realism filosofic, acceptând în același timp lecția convenționalismului (a fost un cititor atent al lui Poincaré, omul de știință și epistemologul). Regulile, de exemplu, în alegerea axiomelor, sunt convenționale, adică arbitrare, dar rigoarea lor și succesul aplicării lor atestă obiectivitatea lumii exterioare.

Știința, susține Einstein, ne permite să înțelegem faptele și relațiile dintre ele. În acest sens, el acceptă pe deplin așa-numita „lege a lui Hume", conform căreia rațiunea nu are competență sau jurisdicție asupra scopurilor și valorilor acțiunii . Pe scurt, există o separare între ceea ce este și ceea ce ar trebui să fie, adică între judecățile factuale (furnizate de știință) și judecățile de valoare (exprimate de moralitate).

Acum, dacă „sensul scopurilor ultime" este exclus din raționalitatea științifică, astfel de scopuri există totuși; ele pot fi constatate empiric chiar dacă nu au un fundament rațional, deoarece „nu provin dintr-o demonstrație, ci dintr-o revelație ". Acum, dacă este adevărat că cele două caracteristici fundamentale ale propozițiilor științifice sunt acestea: (1) sunt fie adevărate, fie false; (2) conceptele pe care le folosește nu exprimă emoții; aceasta nu înseamnă că gândirea logică este străină eticii. Știința nu produce instanțe etice, nici etica instanțe științifice, dar logica permite eticii să-și exprime propozițiile în termeni coerenți.

În concluzie, odată ce am ales o axiomă etică (o propoziție etică fundamentală), o alegere convențională, arbitrară, logica ne permite să tragem toate consecințele posibile (etica lui Spinoza, „more geometrico demonstrata", este un exemplu excelent în acest sens). Prin urmare, „axiomele etice sunt descoperite și verificate într-un mod nu foarte diferit de axiomele științei".

Limbajul comun al ştiinţei

Într-o etapă incipientă, cuvintele pot corespunde direct impresiilor. Într-o

etapă ulterioară, această legătură directă se pierde, deoarece unele cuvinte sunt legate de percepţii doar dacă sunt folosite împreună cu alte cuvinte (de exemplu, cuvinte precum „este", „sau", „ce" etc.).

Prin urmare, grupurile de cuvinte, nu cuvintele individuale, se referă la percepţii. Atunci când limbajul devine astfel parţial independent de fundalul impresiilor, acesta atinge o mai mare coerenţă internă.

Abia în această etapă ulterioară de dezvoltare, în care aşa-numitele concepte abstracte sunt utilizate frecvent, limbajul devine un instrument al raţionamentului în adevăratul sens al cuvântului. Dar tocmai această dezvoltare transformă limbajul într-o sursă periculoasă de eroare şi înşelăciune. Totul depinde de măsura în care cuvintele şi combinaţiile de cuvinte corespund lumii impresiilor.

Ce anume produce o legătură atât de intimă între limbaj şi gândire? Există oare o gândire fără folosirea limbajului, o gândire în concepte şi combinaţii de concepte, pentru care cuvintele nu sunt o necesitate absolută pentru minte? Cine dintre noi nu a alergat uneori cu greu după un cuvânt atunci când legătura dintre „lucruri" era deja clară?

Am putea fi înclinaţi să atribuim actului gândirii o independenţă completă faţă de limbaj dacă individul şi-ar fi format sau ar fi capabil să-şi formeze propriile concepte fără îndrumarea verbală a semenilor săi. Totuşi, structurile mentale ale unui individ care creşte în astfel de condiţii ar fi cel mai probabil foarte primitive. Putem concluziona atunci că dezvoltarea mentală a individului şi modul în care îşi formează conceptele depind în mare măsură de limbaj. Acest lucru ilustrează măsura în care identitatea limbajului înseamnă identitatea gândirii. În acest sens, gândirea şi limbajul sunt legate reciproc.

Dar ce distinge limbajul ştiinţei de limbajul aşa cum îl înţelegem în mod obişnuit? Cum este limbajul ştiinţific universal? Ceea ce urmăreşte ştiinţa este precizia şi claritatea extremă a conceptelor în ceea ce priveşte relaţiile lor reciproce şi corespondenţa lor cu datele senzoriale. De exemplu, să luăm în considerare limbajul geometriei euclidiene şi algebrei . Aceste discipline se ocupă de un număr mic de concepte şi simboluri introduse independent - număr întreg, linie dreaptă, punct - precum şi de semne care definesc operaţiile fundamentale , adică conexiunile dintre aceste concepte fundamentale.

Aceasta este baza pentru construirea (definirea) fiecărui enunţ (concept) nou. Legătura dintre concepte şi enunţuri, pe de o parte, şi datele senzoriale, pe de altă parte, se stabileşte prin acte de numărare şi măsurare, a căror execuţie este suficient determinată.

Caracterul supranaţional al conceptelor şi limbajului ştiinţific se datorează faptului că acestea au fost construite de cele mai strălucite minţi din toate ţările şi timpurile. Izolate, dar unite în urmărirea rezultatului final, ele au creat instrumentele intelectuale pentru revoluţiile tehnice care au transformat viaţa umană în ultimele secole. Sistemele lor conceptuale au servit drept ghizi în haosul derutant al percepţiei, astfel încât am învăţat să înţelegem adevăruri generale din observaţii particulare.

Ce speră şi ce se teme omenirea de la metoda ştiinţifică? Nu cred că este corect să o spun. Acest instrument poate produce, în mâinile oamenilor, lucruri foarte diferite: totul depinde de natura obiectivelor percepute ca importante. Odată ce existenţa unor astfel de obiective a fost stabilită, metoda ştiinţifică oferă mijloacele pentru atingerea lor. Totuşi, ea nu poate indica obiectivele! Metoda ştiinţifică în sine nu ar fi condus nicăieri, nici măcar nu ar fi apărut fără căutarea pasionată a cunoaşterii.

Perfecţiunea mijloacelor şi confuzia scopurilor par a fi caracteristice timpului nostru. Dacă dorim sincer şi pasional mântuirea, bunăstarea şi libera dezvoltare a talentelor tuturor oamenilor, nu trebuie să căutăm prea departe mijloacele necesare. Oricât de mică ar fi partea umanităţii care se străduieşte pentru aceste obiective, idealurile sale vor prevala, pe termen lung, în mod natural.

Fizica şi realitatea

Consideraţii generale despre metoda ştiinţei

S-a spus adesea, şi cu siguranţă nu fără justificare, că omul de ştiinţă este un filosof mediocru. Nu ar fi oare mai bine, atunci, ca fizicienii să lase filosofarea în seama filosofilor? Acesta ar putea fi într-adevăr cel mai bun lucru într-o epocă în care fizicianul credea că are la dispoziţie un sistem solid de concepte şi legi fundamentale atât de bine întemeiate încât sunt inaccesibile îndoielii; dar nu poate fi cel mai bun lucru într-o epocă în care, ca în prezent, însăşi fundamentele fizicii au devenit problematice. Într-o epocă precum cea actuală, în care experienţa ne obligă să căutăm o fundaţie nouă şi mai solidă, fizicianul nu poate pur şi simplu să lase filosofului analiza critică a fundamentelor teoretice; căci el este cel care ştie cel mai bine şi simte cel mai clar unde doare pantoful. În căutarea unei noi fundaţii, el trebuie să se străduiască să clarifice singur măsura în care conceptele pe care le foloseşte sunt bine întemeiate şi constituie ceva de neînlocuit.

Toată ştiinţa nu este altceva decât o rafinare a gândirii obişnuite . Din acest motiv, gândirea critică a fizicianului nu se poate limita la examinarea conceptelor

specifice propriului său domeniu. El nu poate continua fără a lua în considerare critic o problemă mult mai dificilă: aceea de a analiza natura gândirii obişnuite. [...]

10 Cred că primul pas către o descriere sistematică a unei „lumi exterioare reale" este formarea conceptelor de obiect corporal şi obiecte corporale de diverse forme. Din masa experienţelor noastre senzoriale, extragem anumite complexe de impresii recurente (parţial în legătură cu impresii senzoriale care sunt interpretate ca semne ale experienţelor senzoriale ale altora) şi le atribuim un sens, sensul unui obiect corporal. Din punct de vedere logic, acest concept nu este identic cu totalitatea impresiilor senzoriale la care se referă, ci reprezintă o creaţie arbitrară a minţii umane (sau animale). Pe de altă parte, acest concept îşi derivă sensul şi justificarea exclusiv din totalitatea impresiilor senzoriale pe care i le asociem.

11 Al doilea pas este acela că, în concepţia noastră teoretică (care determină predicţiile noastre), atribuim acestui concept de obiect material un sens în mare măsură independent de impresiile senzoriale care au prezidat apariţia sa. La asta ne referim atunci când atribuim obiectului corporal „o existenţă reală". Justificarea unei astfel de construcţii se bazează exclusiv pe faptul că, prin intermediul acestor concepte şi al asocierilor dintre ele , suntem capabili să ne orientăm în labirintul impresiilor senzoriale . [...]

Însuşi faptul că totalitatea experienţelor noastre senzoriale poate fi organizată prin gândire (operaţii cu concepte abstracte, crearea şi utilizarea unor relaţii funcţionale bine definite între ele şi coordonarea experienţelor senzoriale cu astfel de concepte) ne uimeşte şi este ceva ce nu vom putea niciodată explica. S-ar putea spune că „misterul etern al lumii este comprehensibilitatea ei". Una dintre marile descoperiri ale lui Immanuel Kant a fost recunoaşterea faptului că construirea unei lumi exterioare reale ar fi lipsită de sens fără comprehensibilitatea ei.

Când vorbim aici despre „comprehensibilitate", expresia este folosită în sensul său cel mai restrâns. În general, ea implică producerea unui fel de ordine între impresiile senzoriale, această ordine fiind produsă prin crearea unor concepte generale, a relaţiilor dintre aceste concepte şi a relaţiilor dintre concepte şi experienţa senzorială, relaţii determinate în orice mod posibil. În acest sens, lumea experienţelor noastre senzoriale este comprehensibilă. Faptul că este comprehensibilă
a fi de înţeles este cu adevărat un miracol.

În opinia mea, nu se poate spune nimic despre modul în care ar trebui construite şi conectate conceptele sau despre cum ar trebui să le coordonăm cu experienţele. Succesul rezultatelor este factorul determinant care ne ghidează în crearea unei astfel de ordini între experienţele senzoriale. Tot ce este necesar este enunţarea unui set de reguli, deoarece fără ele, dobândirea cunoştinţelor în sensul

dorit ar fi imposibilă. Această situaţie poate fi comparată cu cea a unui joc: regulile pot fi arbitrare, dar numai rigoarea şi aplicarea lor inflexibilă fac posibil jocul. Alegerea lor, însă, nu va fi niciodată definitivă: se va aplica doar unui anumit domeniu de aplicare (cu alte cuvinte, nu există categorii definitive în sensul lui Kant). [...]

Scopul ştiinţei este, pe de o parte, înţelegerea cât mai *completă* posibilă a legăturii dintre experienţele senzoriale în totalitatea lor şi, pe de altă parte, atingerea acestui scop *prin utilizarea unui număr minim de concepte şi Telamoane primare* (vizând, pe cât posibil, unitatea logică a reprezentării lumii, adică menţinerea unui număr mic de elemente logice). [...]

Legile fizicii şi cele ale eticii

Ştiinţa investighează relaţii despre care se crede că există independent de cercetătorul individual, inclusiv cazul în care omul însuşi este obiectul investigaţiei. Sau, esenţa propoziţiilor ştiinţifice poate consta în concepte create de noi înşine, ca în matematică . Aceste concepte nu corespund neapărat vreunui obiect din lumea exterioară. Toate propoziţiile şi legile ştiinţifice , însă, posedă o caracteristică comună: sunt „adevărate sau false" (adecvate sau inadecvate). Simplu spus, reacţia noastră la ele este fie „da", fie „nu".

Modul ştiinţific de gândire posedă o altă caracteristică. Conceptele pe care le foloseşte pentru a-şi construi sistemele coerente nu exprimă emoţii. Pentru omul de ştiinţă, există doar „fiinţa", nu dorinţa, valoarea , binele, răul sau aspiraţia. Atâta timp cât rămânem în domeniul ştiinţei adevărate, nu putem întâlni niciodată o expresie precum „Să nu minţi". Există un fel de reţinere puritană la omul de ştiinţă care caută adevărul: el se fereşte de orice este voluntar sau emoţional. De altfel, această trăsătură este rezultatul unui proces lent, specific gândirii occidentale moderne.

Din cele spuse, s-ar părea că gândirea logică are puţin de-a face cu etica. Propoziţiile ştiinţifice, referitoare la fapte şi relaţii, nu pot produce afirmaţii etice. Acestea, însă, pot fi făcute raţionale şi coerente prin gândire logică şi cunoaştere empirică . Dacă putem fi de acord asupra unor propoziţii etice fundamentale, atunci alte propoziţii etice pot fi deduse din ele, cu condiţia ca premisele originale să fie exprimate cu suficientă precizie . Astfel de premise au o funcţie precisă în etică, similară cu cea îndeplinită de axiomele din matematică.

De aceea, nu considerăm că este complet lipsit de sens să punem o întrebare precum următoarea: „De ce nu ar trebui să minţim?". Considerăm că astfel de întrebări sunt semnificative deoarece, în toate astfel de discuţii, anumite premise etice sunt admise tacit ca fiind de la sine înţelese. Prin urmare, ne simţim satisfăcuţi atunci când reuşim să urmărim cerinţele etice în cauză până la aceste premise fundamentale . În cazul minciunii, s-ar putea raţiona astfel: minciuna

distruge încrederea în afirmaţiile altora. Fără o astfel de încredere, cooperarea socială devine imposibilă sau cel puţin dificilă. O astfel de cooperare, însă, este esenţială pentru a face viaţa umană posibilă şi tolerabilă. Aceasta înseamnă că regula „Să nu minţi" a fost redusă la următoarele cerinţe: „Viaţa umană va fi protejată" şi „Durerea şi tristeţea vor fi reduse pe cât posibil".

Dar care este originea unor astfel de axiome etice? Sunt arbitrare? Se bazează pur şi simplu pe autoritate? Oare provin din experienţa umană şi sunt condiţionate indirect de aceste experienţe?

Pentru logica pură, toate axiomele sunt arbitrare, inclusiv axiomele eticii. Acestea, însă, nu sunt deloc arbitrare dintr-o perspectivă psihologică şi genetică. Ele provin din tendinţele noastre înnăscute de a evita durerea şi distrugerea şi din reacţia emoţională treptat dezvoltată a indivizilor la comportamentul vecinilor lor.

Este privilegiul geniului moral uman, întruchipat de indivizi inspiraţi, de a sugera axiome etice atât de generale şi bine întemeiate încât oamenii le acceptă ca fiind ancorate în marea masă a experienţelor lor emoţionale individuale. Axiomele etice sunt descoperite şi verificate într-un mod nu foarte diferit de axiomele ştiinţei. Adevărul este cel care rezistă testului experienţei.

[Albert Einstein, *Opere alese,* editat de Enrico Bellone, Torino, Bollati Boringhieri, 1988, p. 577-579; 528-533; 666-667]

Emile Boutroux

Ştiinţa şi moralitatea modernă sau ştiinţifică

Printre diversele forme de „reacție la pozitivism", spiritualismul a fost una dintre cele mai răspândite și poate cea mai caracteristică, datorită referinței sale la cele mai tipice concepții morale și religioase ale tradiției și pentru sensibilitatea sa față de protejarea „purității" și autonomiei valorilor morale.

Spiritismul și-a găsit casa în Franța, unde avusese manifestări semnificative încă de la începutul secolului al XIX-lea, cu Cousin și mai ales cu Maine de Biran, și și-a găsit rădăcinile într-o tradiție care datează din Descartes și Pascal. Afirmat energic de Ravaisson-Mollien, spiritismul a găsit un exponent proeminent în Boutroux; Bergson s-a inspirat și el din tradiția spiritualistă, sau mai degrabă din reformularea acesteia de către Ravaisson-Mollien și Boutroux.

Boutrox își bazează spiritualismul pe o contestare a „reducționismului" căruia i se opusese și Comte; clasificarea științelor, conform lui Boutrox, demonstrează că științele „superioare" nu pot fi „reduse" la cele inferioare și, în cele din urmă, că „lumea spiritului" este ireductibilă la natură.

Boutroux a subliniat cele trei modele fundamentale de etică exprimate de cultura europeană: cel grec sau estetic, cel creștin sau religios și cel modern sau științific, deoarece extinde structura logică a raționalității științifice la comportamentul uman.

Morala greacă se bazează pe inteligență, adică pe o cunoaștere rațională a naturii și a omului; morala creștină pe voință, care ne apropie de Dumnezeu; morala modernă pe „rațiunea științifică". Prima are ca scop armonia dintre om și natură, a doua iubirea infinită, a treia identificarea principiului care guvernează acțiunile (identificat în simpatie, egoism, interes personal și așa mai departe).

„Morala", afirmă Boutroux, „este o doctrină pentru antici, o credință pentru creștini, dar pentru noi, în urma conflictului dintre elenism, creștinism și știință, este o problemă".

În această lucrare, Boutroux critică radical moralitatea științifică în diversele sale formulări; el se concentrează în special pe utilitarism și moralitatea evoluționistă, cele două modele cele mai răspândite și acceptate.

Rezultatul la care ajunge este că acolo unde există moralitate, nu există știință, iar acolo unde există știință, nu există moralitate. Cu alte cuvinte, știința este autonomă, nu este conectată la, condiționată de sau fondată pe moralitate. „Sistemul naturalist", declară el, „satisfăce pe deplin nevoile științifice, dar anihilează moralitatea". Prin urmare, ne confruntăm cu două forme de activitate incomensurabile, guvernate de principii constitutiv diferite.

Sarcina de a construi o morală ştiinţifică este, într-adevăr, stranie şi - paradoxală. Moralitatea, astfel înţeleasă, trebuie să se bazeze exclusiv pe fapte, iar norma fundamentală va fi urmarea naturii, care este însăşi motto-ul anticilor . Însă anticii priveau natura dintr-o perspectivă estetică, văzând peste tot în ea inteligenţa şi armonia la care aspiră activitatea umană, în timp ce pentru moderni este vorba de a extrage moralitatea, adică determinarea a ceea ce ar trebui să fie, dintr-o realitate lipsită de orice afinitate cu intelectul şi voinţa.

Şi asta nu e tot. Societăţile moderne, de fapt, au un set de idei prestabilite despre idealul la care omul ar trebui să aspire, idei pe care umanitatea le-a dezvoltat cu un spirit mult diferit de spiritul ştiinţific modern. Moralitatea tradiţională, atât greacă, cât şi creştină, s-a format liber, spontan. Înţelepţii greci nu se preocupau nici de teologie, nici de ştiinţă, ci pur şi simplu căutau să înţeleagă frumuseţea supremă, dezirabilul suprem. Şi mai liber, creştinismul şi-a creat sistemul de moralitate, eliberându-se de orice necesitate externă şi neţinând cont deloc de condiţiile vieţii pământeşti.

Ştiinţa, confruntată cu aceste tradiţii morale, atât greceşti, cât şi creştine, şi văzându-le cumva încorporate în natura umană, nu ia în considerare iniţial contestarea legitimităţii lor, ci îşi propune să le găsească fundamentele în legile necesare ale naturii. Problema sa , aşadar, este de a adapta aplicarea riguroasă a metodelor ştiinţifice la justificarea ideilor, al căror caracter este acela că au apărut din libera dezvoltare a conştiinţei umane. Dar este oare posibil acest acord? Poate fi aplicată metoda ştiinţifică în toată rigoarea sa? Şi dacă într-adevăr se poate, va satisface rezultatul conştiinţa morală? Există o corespondenţă între o astfel de metodă şi un astfel de obiect? Vom judeca imediat acest lucru pe baza faptului împlinit.

Există mai multe tipuri de metode ştiinţifice. Să luăm în considerare mai întâi utilizarea demonstraţiei matematice în probleme morale. Matematica şi morala au acest lucru în comun: sunt două ştiinţe ale necesităţii: ambele postulează principii, care sunt apoi dezvoltate prin raţionament. Matematica determină relaţiile care există în mod necesar în materie; morala investighează tot ceea ce trebuie făcut de o fiinţă inteligentă şi liberă. Având în vedere această paralelă , nu ar putea fi aplicată metoda matematică la demonstrarea problemelor morale?

Acesta era punctul de vedere adoptat de filosoful Kant, care trata morala ca un geometru, crezând că dogmelor etice li se putea da genul de certitudine al adevărurilor matematice. Kant porneşte de la principiul că ideea de datorie este la fel de evidentă pentru fiecare dintre noi ca şi axiomele matematice; este imposibil ca o conştiinţă, care se pune sub semnul întrebării cu bună-credinţă, să se îndoiască de faptul că are o datorie de îndeplinit: iar această convingere este, dacă privim cu atenţie, implicită în toate judecăţile noastre morale, aşa cum ne sunt făcute cunoscute prin observaţie. Pe această temelie, Kant construieşte întregul cod moral. El stabileşte cu mare rigoare realitatea persoanei umane şi

demnitatea sa; arată cum omul trebuie să se respecte pe sine şi pe semenii săi; cum persoana trebuie tratată întotdeauna ca un scop, niciodată ca un mijloc; şi cum sinceritatea, stima de sine şi acţiunea îndreptată spre fericirea celorlalţi sunt îndatoririle fundamentale. Doctrina sa se rezumă, aşadar, în datoria de dragul datoriei, în efortul de a se perfecţiona şi de a contribui la fericirea celorlalţi.

După cum se poate observa, disciplina matematică impusă moralei nu a făcut-o, la Kant, să piardă nimic. Acest ideal nu este deloc secundar idealului creştin în puritate şi elevaţie: nu putem decât să-l criticăm pentru rigoarea sa excesivă. Dar dacă moralitatea, în aspectele sale cele mai importante , rămâne intactă în acest sistem, aceasta nu este acelaşi lucru cu metoda matematică , care este tocmai ceea ce s-a dovedit a fi mulţumită de sine: iar această matematică morală seamănă cu matematica propriu-zisă doar în aparenţă.

Este adevărat, de exemplu, că ideea de datorie ne este la fel de evidentă ca un principiu al geometriei? Din păcate, ştim că nu este aşa. Nu putem afirma că datoria există, aşa cum afirmăm că două puncte determină o linie dreaptă; axiomele matematice ni se impun prin acţiunea combinată a faptelor observate şi a cerinţelor logice, dar nu este cazul adevărurilor morale, care transcend realitatea dată şi nu sunt legate de necesităţile gândirii. În mod similar, adevărurile morale sunt, oricât am încerca, nepotrivite pentru a fi închise în definiţii exacte, cum ar fi cele geometrice, deoarece le lipsesc dovezile matematice şi precizia. Şi poate că este mai bine să fie aşa, deoarece tocmai nevoia de efort pentru a crede în datorie face ca a crede în ea să fie nobilă şi nobilă.

Concluziile practice la care a ajuns Kant printr-o serie de deducţii foarte bine realizate nu au, aşadar, nicio valoare matematică reală. În realitate, rezultatele au fost emise de la bun început, iar filosoful a demonstrat ceea ce voia să demonstreze; în timp ce omul de ştiinţă nu are nicio idee unde îl va duce demonstraţia. Se poate spune că toţi filosofii şi moraliştii care derivă norma conduitei noastre din sentimentele noastre naturale urmează metoda ştiinţelor fizice în moralitate, deoarece ei caută, observând natura noastră psihică, legea care guvernează de fapt acţiunile umane şi o erijează ca maximă de conduită.

Unii dintre ei, precum Adam Smith, au găsit principiul acţiunilor noastre în simpatie; alţii, precum La Rochefoucauld şi Bentham, văd caracterul primitiv al naturii noastre nu în simpatie, ci în egoism. Stuart Mill a încercat să împace cele două mari doctrine ale interesului şi datoriei, arătând că chiar şi acele acţiuni ale noastre pe care le numim dezinteresate şi vrem să le explicăm prin simpatie sau prin ideea legii morale, pot fi atribuite în cele din urmă interesului individual, ca toate celelalte. Mi se pare cu siguranţă că pot săvârşi acţiuni dezinteresate, să mă dedic în întregime prietenilor mei şi ţării mele, să-mi sacrific avantajul datoriei mele; fără îndoială, uneori urmărim interesul general fără să ne gândim la al nostru, dar numai pentru că experienţa a învăţat umanitatea că acest tip de acţiune asigură, în general, şi binele individului.

A fi de bună-credinţă cu semenii tăi, a-ţi servi ţara, a te dedica unei cauze

nobile: toate aceste acţiuni au fost iniţial dictate de interesul individual, dar acum par a fi scopuri în sine, o aplicare a legii, un obicei. Ideea anumitor acţiuni a devenit, în timp, atât de strâns legată de ideea plăcerii pe care o aduc, încât a ajuns să o înlocuiască şi să fie considerată un principiu de conduită în sine. Omul a uitat scopul adevărat şi originar al acestor acţiuni şi astăzi confundă mijloacele cu scopul, aşa cum avarul iubeşte banii de dragul lor , nemaiamintindu-şi scopul.

Moralitatea utilitaristă a lui Stuart Mill, un model perfect de moralitate tratată cu metoda ştiinţelor fizice, nu mai pare să prezinte acea conformitate cu judecăţile de conştiinţă pe care am găsit-o la Kant. Această moralitate poate seduce intelectul şi inspira volume erudite: dar, vai! nimeni nu ar putea să o mărturisească în faţa unei adunări. Oamenii, adunaţi laolaltă, nu se vor lăsa niciodată să li se spună că plăcerea şi interesul individual sunt scopul suprem şi unicul al activităţii umane: conştiinţa publică, pe care Aristotel o declară pe bună dreptate superioară sumei conştiinţelor individuale, s-ar revolta în faţa unor astfel de discursuri. [...]

Conform lui Spencer, viaţa este adaptarea durabilă a unui individ sau a unui grup de indivizi la mediul în care se dezvoltă. Ce poate fi moralitatea, pe această bază? Cu siguranţă, nu va mai fi, aşa cum au intenţionat Bentham sau Stuart Mill, reţeta pentru om de a căuta ceea ce îi este util, direct sau indirect, în funcţie de sentiment sau de intuiţia conştiinţei individuale. Mai mult, moralitatea lui Stuart Mill era încă o moralitate finalistă şi estetică în ochii omului de ştiinţă şi îşi - propunea atunci un scop contradictoriu: întrucât căutarea plăcerii luând ca ghid simţul intern este tocmai calea de a o rata. Da, plăcerea este scopul urmărit de individ; dar individul nu poate, prin sentiment, să ştie ce o procură: dorinţele sale îl înşală de nouă ori din zece.

Trebuie să ne bazăm pe natură, adică pe ştiinţa care îi descoperă legile, pentru a ne asigura fericirea. Respectăm legile universale, acea lege a adaptării la mediu care este una cu viaţa, şi putem fi siguri că, mai devreme sau mai târziu, plăcerea va urma. Dar aceasta spune prea puţin, deoarece ceea ce numim ascultare de legile naturii este de fapt doar o metaforă: noi înşine nu suntem altceva decât o parte a naturii, aşa că adaptarea fiecărei persoane la mediul său şi la întreg, şi armonia fericirii individuale şi a fericirii universale, trebuie, puţin câte puţin, să se producă inevitabil.

Aceasta este morala lui Herbert Spencer: ştiinţa condiţiilor fericirii umane, deduse din legile generale ale vieţii şi din condiţiile de existenţă ale fiinţelor în cauză. Dar, oricât de remarcabil ar fi caracterul său ştiinţific, această doctrină nu este poate încă tipul perfect de morală ca ştiinţă. Într-adevăr, în ea rămân unele urme de finalitate. Legea adaptării individului la mediu, postulată ca absolută şi supremă , nu decurge direct din observarea naturii, ci implică totuşi conceptul de armonie ca scop al evoluţiei universale.

Moralitatea darwinistă este mai riguros ştiinţifică. Darwin, la rândul său, nu se preocupă de stabilirea unei moralităţi: dar atunci când se caută o obiecţie la

sistemul său în ideile morale, el examinează aceste idei şi le explică din punctul său de vedere. El a stabilit ca principiu că legea generală a lumii vii este efortul fiecărui organism de a subzista şi, în acelaşi timp, conservarea şi creşterea caracteristicilor utile în lupta pentru existenţă. Competiţia vitală şi selecţia naturală sunt singurele cauze ale organizării şi schimbării pe care natura le pune în acţiune. Acum, în lupta pentru existenţă, sentimentele morale joacă şi ele un rol important: sociabilitatea, dragostea de familie, dragostea de ţară, onoarea, sunt tot atâtea forţe specifice, care se adaugă puterilor noastre fizice şi intelectuale. Ceea ce se numeşte „moralitate " nu poate fi decât studiul factorului moral pe care umanitatea îl pune în joc în lupta pentru existenţă.

Aici suntem foarte aproape de realizarea idealului moralităţii ştiinţifice . Totuşi, nu există oare şi în darwinism o ultimă reminiscenţă a finalităţii? Nu este oare această dezvoltare individuală şi acest triumf în lupta pentru viaţă, pe care Darwin o atribuie drept obiect tendinţa înnăscută a fiecărei fiinţe vii, totuşi un scop? Este atunci iubirea de viaţă, incontestabil, legea fatală şi universală pe care o presupune Darwin? Există cel puţin un fapt care pare să dovedească contrariul: dezgustul faţă de viaţă şi sinuciderea de care este capabil omul.

Dacă, totuşi, cuvântul final despre moralitatea ştiinţifică nu se găseşte încă în darwinismul propriu-zis, îl găsim în cele din urmă în numeroase lucrări recente, în care evoluţionismul şi darwinismul sunt dezvoltate într-un sens scrupulos naturalist. Adevărata moralitate naturalistă nu este literalmente altceva decât istoria naturală a moralităţii, fără nicio intruziune a ipotezelor ridicate ca normă imperativă. Ştiinţele naturii investighează legile care guvernează formarea şi schimbările diferitelor fiinţe ale naturii şi ne arată, fără nicio idee preconceputâ, fazele succesive prin care au trecut pentru a ajunge la starea lor actuală. Această metodă de cercetare se aplică pur şi simplu studiului fiinţei morale: se arată cum sentimentele noastre morale, care ne par simple şi înnăscute , sunt în realitate derivate şi complexe; şi, atât prin sinteză, cât şi prin analiză, se încearcă conectarea lor la cauzele mecanice generale ale universului. Atunci metoda este absolut ştiinţifică, iar moralitatea ca ştiinţă este cu adevărat fondată. Dar rezultatul la care ajungem este clar şi este proclamat chiar de naturalism: nu mai există moralitate. Deja mutilată în sistemele construite conform metodei fizice, moralitatea dispare complet la cei care o tratează prin metoda ştiinţelor naturale.

Iată, de exemplu, noţiunea de drept: cum poate ea subzista? Ideea de drept se bazează pe ideea de libertate: iar naturalismul nu poate vedea libertatea decât ca pe o iluzie. Ştiinţa va explica geneza ideii de drept din punct de vedere istoric, iar rezultatul explicării sale va fi rezolvarea pură şi simplă a ideii de drept în condiţiile de existenţă ale societăţilor umane. Şi cum putem mai susţine caritatea? Este absurd într-un sistem în care singura lege socială cunoscută naturii şi singurul principiu al aşa-zisului progres este distrugerea celor slabi de către cei puternici. Practicarea caritătii - adică a îngriji pe cei defavorizaţi, pe cei infirmi, pe cei nefericiţi, a lucra pentru a le oferi un loc la soare - este o încercare, din

ignoranţă şi superstiţie, de a contracara calea fatală a naturii: o strădanie lipsită de sens şi sterilă.

Astfel, sistemul naturalist satisface pe deplin exigenţele ştiinţifice , dar anihilează moralitatea: ceea ce era inevitabil. Ideea de a stabili o moralitate ştiinţifică a atras poate imediat atenţia, dar moralitatea şi ştiinţa sunt orientate în direcţii opuse. Ştiinţa studiază ceea ce este, moralitatea studiază ceea ce ar trebui să fie, ceea ce este potrivit sau obligatoriu: şi este imposibil să reduci un lucru la altul. Dar, se va spune, dacă chiar şi puţină ştiinţă zguduie moralitatea, multă ştiinţă o restabileşte: căci, studiind lucrurile îndeaproape , se constată că ideile morale tradiţionale nu sunt invenţii arbitrare, ci fenomene necesare, întemeiate pe natura lucrurilor.

La aceasta, răspund că îmi este imposibil să mai atribui vreo autoritate ideilor a căror origine îmi este indicată în mecanismul forţei brute. De ce ar trebui să le respect? Se spune: pentru că natura le-a creat. Dar natura a creat multe alte lucruri care nu sunt deloc respectabile. Aceste idei, care ar trebui să mă ghideze în căutarea plăcerii, mă dezgustă: de ce să sacrific certul incertului, clarul obscurului, prezentul unui viitor care nu mă priveşte? Prin urmare, renunţ la legile derivate şi la mijloacele indirecte şi iau în considerare doar legea fundamentală. Ştiinţa îmi spune că această lege este viaţa de dragul vieţii. O formulă ciudată într-adevăr, dacă te aştepţi ca ea să-mi reglementeze conduita: căci viaţa, dacă nu are alt scop decât ea însăşi, nu mai are nicio valoare în ochii mei. Omul care se sinucide este tocmai cel care crede că viaţa sa nu-i mai poate servi decât să trăiască.

[Emilio Boutroux, *Probleme de moralitate și educație,* trad. de Santino Caramella, Florența, Vallecchi, 1921, pp. 58-67]

Henri Bergson

Durată şi libertate

Dacă Boutroux a oferit spiritismului o „apărare" specifică împotriva scientismului, cel mai mare, sau cel puțin cel mai cunoscut, reprezentant al său a fost, așa cum am menționat, Henri Bergson, mai ales datorită unei concepții care, deși revendica fundamentul spiritual al întregii realități, stabilea într-un fel continuitatea acesteia cu natura (și din acest motiv a fost acuzat de cei mai ortodocși spiritualiști de naturalism).

La sfârșitul lucrării sale *„Datele imediate ale conștiinței"* (1889), Bergson a realizat o critică radicală a trei idei călăuzitoare ale pozitivismului: obiectivitatea și măsurabilitatea timpului (fizic și psihologic), asociaționismul ideilor și determinismul, care neagă liberul arbitru, adică libertatea umană. Bergson a opus timpului științei timpul duratei , specific vieții; asociaționismului, spontaneitatea conștiinței și a fenomenelor psihice; determinismului, libertatea ca trăsătură constitutivă a omului.

Există, susține Bergson, două concepții despre timp: cea a științei, care are o natură cantitativă, și cea a vieții, durata, care are o natură calitativă. Prima este omogenă, iar instantaneele sunt aranjate în funcție de poziția pe care o ocupă; adică este timp spațializat;

durata este compusă din instantanee distincte care, însă, fac parte dintr-un flux continuu al conștiinței. În concluzie, timpul științei este abstract, spațializat, în timp ce durata este concretă; este constitutivă conștiinței, care are o experiență directă și nespațializabilă a acesteia.

Bergson critică și respinge modelul asociaționist al conștiinței, bazat pe ideea că această conștiință este numele pe care îl dăm unei pluralități de elemente distincte, capabile să fie obiectul unei asocieri. Concepția sa despre durată ca element constitutiv al conștiinței este o alternativă la viziunea pozitivistă, conform căreia aceasta este un set de senzații, sentimente produse printr-un proces mecanic între o condiție externă și una internă a sistemului nostru nervos . „Fiecare fapt psihologic", afirmă el, „prin simplul fapt că se referă la o persoană, reflectă totalitatea unei personalități".

În cele din urmă, mecanismului care neagă liberul arbitru – adică faptul că omul este capabil să-și determine liber propriile acțiuni și, prin urmare, responsabilitatea pentru actele sale este atribuibilă societății, educației și așa mai departe – Bergson răspunde cu un alt model . Omul, afirmă el, este responsabil pentru propriile acțiuni atunci când acestea sunt expresia propriei sale voințe. Cu alte cuvinte, omul este înzestrat cu o conștiință unitară și individuală ; adică are o personalitate și, ca atare, este liberă. „Există cel puțin o realitate pe care o înțelegem din interior prin intuiție și nu prin simplă analiză", afirmă el în *Introducerea la Metafizică, „este* persoana noastră așa cum curge prin timp ". O persoană care, prin urmare, este liberă să-și determine propriile acțiuni.

Această poziție, însă, a fost adesea acuzată că ar confunda libertatea cu spontaneitatea.

Aici vedem direct eroarea celor care consideră durata pură ca fiind ceva analog spaţiului, dar de natură mai simplă. Ei tind să juxtapună stări psihologice, să formeze un lanţ sau o linie şi nu-şi imaginează niciodată că ideea de spaţiu propriu-zis, ideea de spaţiu în totalitatea sa, intervine în această operaţiune, întrucât spaţiul este un mediu tridimensional. Dar nu este oare evident pentru toată lumea că, pentru a percepe o linie ca linie, trebuie să ne plasăm în afara ei, să fim conştienţi de vidul care o înconjoară şi, în consecinţă, să concepem un spaţiu tridimensional? Dacă punctul nostru conştient A nu are încă ideea de spaţiu şi aceasta este tocmai ipoteza pe care trebuie să o presupunem, - succesiunea stărilor prin care trece nu va putea lua pentru el forma unei linii; în schimb, senzaţiile sale se vor adăuga dinamic unele la altele, organizându-se precum notele unei melodii de care ne lăsăm adormiţi. Pe scurt, durata pură ar putea fi o succesiune de schimbări calitative care se contopesc , se interpenetrează, fără contururi precise, fără nicio tendinţă de exteriorizare reciprocă, fără nicio relaţie cu numărul: ar fi eterogenitate pură. [...]

Faptul că concepţia noastră obişnuită despre durată provine dintr-o invazie treptată a spaţiului în câmpul conştiinţei pure este demonstrat clar de faptul că, pentru a priva eul de capacitatea de a percepe timpul omogen , este suficient să desprindem de el acel strat superficial de fapte psihice pe care le foloseşte ca regulatori. Visele impun tocmai această condiţie, întrucât somnul, prin slăbirea interacţiunii funcţiilor organice, modifică în primul rând suprafaţa comunicării dintre eu şi lucrurile exterioare. Atunci nu mai măsurăm durata, o simţim; din cantitate, ea revine la starea de calitate; nu mai există o evaluare matematică a timpului scurs; a făcut loc unui instinct confuz care, ca toate instinctele, poate face erori grosolane, dar uneori procedează şi cu o certitudine extraordinară. Chiar şi în starea de veghe, experienţa cotidiană ar trebui să ne înveţe să înţelegem diferenţa dintre durata calitativă, pe care conştiinţa o sesizează imediat şi pe care probabil o percep animalele, şi timpul materializat, ca să spunem aşa, timpul care a devenit cantitate printr-o desfăşurare în spaţiu. În timp ce scriu aceste rânduri, un ceas din apropiere bate ora; dar urechea mea distrată îl observă abia după ce s-au auzit deja câteva bătăi; aşa că nu le-am numărat. Totuşi, un efort de atenţie retrospectivă este suficient pentru a adăuga cele patru lovituri care au sunat deja şi a le adăuga la cele pe care le aud. Dacă apoi, revenind la mine însumi, mă întreb cu atenţie ce tocmai s-a întâmplat, îmi voi da seama că primele patru sunete mi-au lovit urechea şi mi-au zdruncinat conştiinţa, dar că senzaţiile produse de fiecare dintre ele, în loc să se juxtapună, s-au contopit între ele pentru a forma un întreg cu specificitate proprie, astfel încât rezultă un fel de frază muzicală . Pentru a evalua retrospectiv numărul de lovituri, am încercat să reconstruiesc această propoziţie în mintea mea;

imaginaţia mea a lovit o lovitură, apoi două, apoi trei şi, până când a ajuns la numărul patru, sensibilitatea mea, consultată, a răspuns că efectul general diferă calitativ . Prin urmare, ea a observat în felul ei succesiunea celor patru lovituri lovite, dar nu prin adunare, într-un mod complet diferit şi fără a implica imaginea unei juxtapuneri de termeni distincţi. Pe scurt, numărul de lovituri lovite era perceput ca calitate, nu cantitate; aşa se prezintă durata conştiinţei imediate şi îşi păstrează această formă până când cedează locul unei suprapuneri simbolice, derivată din extensie. [...]

Libertate

Nu este greu de înţeles de ce problema libertăţii pune faţă în faţă două sisteme naturale opuse: mecanismul şi dinamismul. Dinamismul începe cu ideea de activitate voluntară, asigurată de conştiinţă, şi ajunge la reprezentarea inerţiei, golind treptat această idee: tinde astfel cu uşurinţă către o forţă liberă, pe de o parte, şi o materie guvernată de legi, pe de altă parte.

Mecanismul urmează calea opusă. Presupune că materialele asupra cărora îşi operează sinteza sunt guvernate de legi necesare; şi, deşi ajunge la combinaţii din ce în ce mai bogate, din ce în ce mai greu de prevăzut, din ce în ce mai aparent contingente, nu scapă niciodată de cercul îngust al necesităţii în care a fost închis de la început. Dacă aprofundăm aceste două concepţii despre natură, vom vedea că ele implică două ipoteze foarte diferite despre relaţia legii cu faptul pe care îl guvernează. Pe măsură ce îşi ridică privirea mai sus, dinamistul crede că vede fapte care scapă din ce în ce mai mult de sub controlul legilor; prin urmare, el erijează faptul ca realitate absolută, iar legea ca o expresie mai mult sau mai puţin simbolică a acestei realităţi. Mecanismul, pe de altă parte, descoperă în interiorul faptului particular un anumit număr de legi, dintre care acest fapt ar constitui, într-o oarecare măsură, punctul de intersecţie. Legea devine, în această ipoteză, realitatea fundamentală. Dacă am investiga acum de ce unii atribuie o realitate superioară faptelor, iar alţii legii, am descoperi, credem, că mecanismul şi dinamismul iau cuvântul simplitate în două sensuri foarte diferite. Pentru primul, fiecare principiu ale cărui efecte sunt prevăzute şi chiar calculate este simplu: noţiunea de inerţie devine astfel , prin definiţie, mai simplă decât cea de libertate, omogenul mai simplu decât eterogenul , abstractul decât concretul. Dinamismul, în schimb, nu caută atât să stabilească cea mai convenabilă legătură între noţiuni, cât să le redescopere adevărata origine. Adesea, de fapt, aşa-numita noţiune simplă, cea pe care mecaniciştii o consideră primitivă, a fost obţinută din fuziunea mai multor noţiuni mai bogate, care par să derive din ea şi care s-au neutralizat reciproc în chiar această fuziune, aşa cum un întuneric apare din interferenţa a două lumini. Văzută din acest nou punct de vedere , ideea de spontaneitate este incontestabil mai simplă decât cea de inerţie, deoarece aceasta din urmă nu ar

putea fi înţeleasă sau definită decât prin intermediul primei şi, prin urmare, prima este autosuficientă. Fiecare dintre noi, de fapt, are sentimentul imediat, real sau iluzoriu, al propriei noastre spontaneităţi libere; fără ca ideea de inerţie să intre în vreun fel în această reprezentare. Însă, pentru a defini inerţia materiei, vom spune că aceasta din urmă nu se poate mişca singură, nici nu se poate opri singură; că fiecare corp persistă în repaus sau în mişcare dacă nu intervine nicio forţă; şi în ambele cazuri revenim în mod necesar la ideea de activitate. Aceste consideraţii diferite ne permit să înţelegem de ce ajungem a priori la două concepţii opuse despre activitatea umană, în funcţie de modul în care înţelegem relaţia dintre concret şi abstract, dintre simplu şi complex, dintre fapte şi legi. [...]

Conştiinţa ne avertizează că majoritatea acţiunilor noastre sunt explicate prin motive. Pe de altă parte, determinarea nu pare să însemne aici necesitate, întrucât bunul simţ crede în liberul arbitru. Însă deterministul, înşelat de o concepţie despre durată şi cauzalitate pe care o vom critica în detaliu mai târziu, consideră determinarea faptelor conştiinţei unele prin altele ca fiind absolută . Astfel se naşte determinismul asociaţionist, o ipoteză susţinută de mărturia conştiinţei, dar care nu poate încă pretinde rigoare ştiinţifică. Pare firesc ca acest determinism oarecum aproximativ - determinismul calităţii - să caute să se sprijine pe acelaşi mecanism care susţine fenomenele naturii : acesta din urmă i-ar conferi primului caracterul său geometric. Şi această operaţiune ar fi benefică atât determinismului psihologic , care ar ieşi mai riguros, cât şi mecanismului fizic, care ar deveni - universal. [...] O împrejurare fericită favorizează această apropiere : cele mai simple fapte psihologice, de fapt, se bazează, de la sine, pe fenomene fizice bine definite, iar majoritatea senzaţiilor par legate de mişcări moleculare. Această demonstraţie experimentală iniţială este mai mult decât suficientă pentru cineva care, din motive psihologice, a admis deja determinarea necesară a stărilor noastre de conştiinţă prin circumstanţele în care acestea se produc. Atunci el nu mai ezită să considere povestea jucată pe teatrul conştiinţei ca o traducere întotdeauna literală şi servilă a anumitor scene jucate de moleculele şi atomii materiei organizate. Determinismul fizic la care ajungem astfel nu este altceva decât determinismul psihologic care caută să se verifice şi să-şi stabilească propriile contururi recurgând la ştiinţele naturii.

Determinismul psihologic, în forma sa cea mai precisă şi recentă , implică o concepţie asociaţionistă a minţii. Dar a venit momentul să ne întrebăm dacă însuşi punctul de vedere din care se bazează asociaţionismul nu implică o concepţie defectuoasă a sinelui şi a multiplicităţii stărilor de conştiinţă.

Determinismul asociaţionist reprezintă sinele ca o masă de stări psihice, dintre care cea mai puternică exercită preponderenţa şi le trage pe celelalte după ea. Prin urmare, această doctrină distinge puternic unele de altele între stările psihice coexistente. Asociaţionistul greşeşte că a eliminat iniţial elementul calitativ al actului care trebuie săvârşit, păstrând doar ceea ce este geometric şi

impersonal în el: ideii acestui act, astfel decolorat, a fost apoi necesar să i se asocieze o diferenţă specifică, pentru a-l distinge de atâtea alte idei. Dar această asociaţie este opera filosofului asociaţionist, care studiază spiritul meu , mai degrabă decât opera spiritului meu însuşi.

Suntem astfel readuşi la distincţia stabilită mai sus între multiplicitatea - juxtapunerii şi multiplicitatea fuziunii şi interpenetrării reciproce . Un sentiment, o idee, conţin o pluralitate indefinită de fapte ale conştiinţei; dar pluralitatea va apărea doar printr-un fel de alunecare în acel mediu omogen pe care unii îl numesc durată, dar care în realitate este spaţiul. Vom percepe atunci termeni externi unul altuia ; iar aceşti termeni nu vor mai fi faptele conştiinţei în sine, ci simbolurile lor sau, mai precis, cuvintele care le exprimă . Există, aşa cum am arătat, o corelaţie intimă între capacitatea de a concepe un mediu omogen precum spaţiul şi capacitatea de a gândi în idei generale. Atunci când cineva încearcă să înţeleagă o stare de conştiinţă, să o analizeze, această stare eminamente personală se va rezolva în elemente impersonale, externe unele altora, fiecare dintre ele evocând ideea unui gen şi fiind exprimat printr-un cuvânt. Dar, din moment ce raţiunea noastră, înarmată cu ideea de spaţiu şi cu puterea de a crea simboluri, face ca aceste elemente multiple să iasă la iveală din întreg, nu rezultă că ele erau conţinute în el. Căci în cadrul întregului ele nu ocupau niciun spaţiu şi nu căutau să se exprime prin simboluri: se întrepătrundeau şi se contopeau unele cu altele. Prin urmare, asociaţionismul greşeşte atunci când înlocuieşte în mod continuu fenomenul concret care se produce în spirit cu reconstrucţia artificială oferită de filosofie şi, prin urmare, confundă explicaţia faptului cu faptul în sine.

Prin urmare, o psihologie rudimentară, victimă a limbajului, ne arată sufletul determinat de o simpatie, o aversiune sau o ură, ca şi cum ar fi forţe care apasă asupra lui. Aceste sentimente, chiar dacă au atins o profunzime suficientă, - reprezintă fiecare în sine sufletul întreg, în sensul că tot conţinutul sufletului se reflectă în fiecare dintre ele. A spune că sufletul este determinat sub influenţa oricăruia dintre aceste sentimente înseamnă a recunoaşte că se determină pe sine. Însă asociaţionistul reduce sinele la un agregat de fapte de conştiinţă, senzaţii, sentimente şi idei. Şi el nu vede în aceste stări diferite nimic mai mult decât ceea ce exprimă numele lor şi, dacă ia în considerare doar aspectul lor impersonal, le poate juxtapune la nesfârşit, neobţinând nimic altceva decât un sine fantomă, umbra sinelui proiectată în spaţiu. Dacă, dimpotrivă, ia aceste stări psihice cu coloratura particulară pe care o capătă la o anumită persoană, cu coloratura care vine fiecăreia dintre ele din reflectarea tuturor celorlalte, atunci nu va fi nevoie să asocieze mai multe fapte de conştiinţă pentru a reconstitui persoana; este conţinută în întregime într-una singură dintre acestea din urmă, cu condiţia să ştim cum să o alegem. Iar manifestarea externă a acestei stări interne va fi tocmai ceea ce se numeşte un act liber, prin urmare, eul singur va fi fost autorul său, deoarece va exprima întregul eu. În acest sens, libertatea nu prezintă deloc

caracterul absolut pe care i-l atribuie uneori spiritismul; mai degrabă, admite grade.

Pe scurt: suntem liberi atunci când acţiunile noastre emană din întreaga noastră personalitate, când o exprimă, când poartă acea asemănare indefinibilă cu ea, care se găseşte uneori între o operă de artă şi artist . Ar fi zadarnic să pretindem că atunci cedăm influenţei omnipotente a caracterului nostru. Caracterul nostru este încă noi înşine; şi, din moment ce nu mai avem nevoie să despărţim personalitatea în două părţi, să luăm în considerare pe rând, cu un efort de abstractizare, sinele care simte şi gândeşte şi sinele care acţionează, ar fi oarecum copilăresc să concluzionăm că unul dintre cele două sine apasă asupra celuilalt. Aceeaşi reproş ar putea fi adresat celor care întreabă dacă suntem liberi să ne modificăm caracterul. Desigur, caracterul nostru se schimbă imperceptibil în fiecare zi, iar libertatea noastră ar avea de suferit dacă noile achiziţii ar apăsa asupra sinelui nostru şi nu s-ar contopi cu el. Dar odată ce această fuziune a avut loc, trebuie spus că schimbarea care a avut loc în caracterul nostru este cu adevărat a noastră; ne-am însuşit-o. Într-un cuvânt: dacă admitem că fiecare act care emană din sine şi numai din sine poate fi numit liber, actul care poartă amprenta personalităţii noastre este cu adevărat liber, deoarece numai sinele nostru îşi va revendica autoritatea asupra lui. Teza libertăţii va fi astfel verificată dacă vom fi de acord să căutăm libertatea doar într-o anumită caracteristică a deciziei luate, ci, într-un cuvânt, în actul liber.

[Henri Bergson, *Eseu despre datele imediate ale conştiinţei,* trad. de Niso Ciusa, Torino, Sei, 1954]

Vă rog să mă ajutaţi cu amabilitate.

Moralitatea ştiinţei

„Reducerea" formelor spiritului la „fapte ale naturii" și-a găsit cea mai radicală provocare în idealism, care se distingea și prin negarea valorii științei, știință pe care Benedetto Croce o considera în special o activitate non-cognitivă, ci „economică". Chiar și pentru Giovanni Gentile, știința nu face parte dintre cele trei forme fundamentale ale spiritului (artă, religie și filozofie), și totuși el nu neagă valoarea sa cognitivă și mai ales spirituală."

Această lucrare conține cea mai completă expresie a concepției sale despre știință, despre activitatea științifică. Ideea sa despre cunoaștere ca act pur stă la baza eticii sale. Actul gândirii, care ca act nu este niciodată un obiect, este principiul cunoașterii și al vieții. Iar moralitatea capătă o importanță fundamentală în cadrul vieții spirituale: realitatea, ca act spiritual, nu există, ci trebuie să existe; prin urmare, la însăși originea vieții spirituale există o exigență etică.

„A concepe realitatea morală", afirmă el în *Discursuri despre religie,* „înseamnă a concepe această realitate care nu există deja (un obiect al intelectului), ci trebuie să existe (un obiect al voinței). Dar o astfel de concepție, strict vorbind, nu este posibilă dacă ființa este separată de „a fi". Prin urmare, „ca act, și nu ca fapt", conchide Gentile, „realitatea morală poate fi definită ca libertate. Spiritul este liber ca proces, în care ființa nu este nici la început,

nici la sfârșit, ci în unitatea începutului și a sfârșitului".

Ei bine, ce face din știință o experiență fundamentală: faptul că ne permite să înțelegem legile care guvernează natura sau faptul că ne oferă o metodă capabilă să stabilească ce este științific și ce nu? Conform lui Gentile, ceea ce caracterizează știința este faptul că este o activitate înrădăcinată în conștiință. Conștiința este cea care include știința printre scopurile sale, deoarece face parte din nevoile sale cele mai profunde. Cu alte cuvinte, ceea ce dă valoare și sens științei este utilizarea pe care o face omenirea din ea în scopuri umane. „Știința", afirmă el, „este în întregime a noastră, însăși viața noastră spirituală, personalitatea noastră. Și tocmai pentru că nu este un lucru, ci mai degrabă însăși umanitatea omului, are valoare."

Odată ce se afirmă că „lumea naturală nu este leagănul științei", ci „se află în lumea noastră spirituală", diferențele dintre raționalitatea științifică și cea morală dispar; știința este intrinsec morală deoarece, la fel ca moralitatea, este „o formă a valorii supreme a vieții". În concluzie, dacă știința ar fi configurată ca cunoaștere a unei lumi obiective, a legilor sale, ar fi extranee sau opusă activității spiritului; ar viza o natură inertă și ar fi lipsită de valoare cognitivă. Această valoare îi este conferită în schimb de activitatea universalizantă a spiritului, de actul spiritului, la egalitate cu religia, arta și filosofia . Numai în această condiție, afirmă Gentile, „știința este în esență morală".

S-a spus deja că ştiinţa poate fi considerată ceva separat de viaţa şi frământarea oamenilor, care trăiesc şi coexistă, se aliază sau luptă între ei şi constituie, în diferitele forme de asociere, ceea ce este pecetea şi garanţia sa supremă: Statul. Şi se credea că astfel de forme de viaţă socială în care se desfăşoară umanitatea erau materia propriu-zisă a istoriei, prin vicisitudinile lor, prin varietatea expresiilor lor; dar că ştiinţa trebuie prin însăşi natura sa să se ridice deasupra tuturor acestor vicisitudini, a tuturor conflictelor, a tuturor intereselor particulare care dau naştere acelor conflicte [...].

Acesta era conceptul antic al ştiinţei. Din această perspectivă, ştiinţa se îndepărta cu siguranţă de activitatea statului, întrucât activitatea statului aparţine acestei lumi, unei lumi în care, deasupra naturii, se desfăşoară variata activitate umană, care necesită şi o legislaţie care organizează şi constituie sisteme într-un mod analog cu cel al naturii. Ştiinţa rămânea deasupra statului şi, prin urmare, în afara jurisdicţiei statului, aşa cum era în general în afara şi superioară tuturor expresiilor vieţii.

Însă acest concept nu mai este conceptul modern al ştiinţei. Nu mai privim ştiinţa ca pe un contemplator divin al întregii scene a vieţii, un simplu spectator, senin, liber de conflictele, pasiunile , interesele şi tragediile istoriei prin care se desfăşoară viaţa. Ştiinţa noastră, ştiinţa în care avem credinţă, ştiinţa care este respiraţia sufletului nostru, ştiinţa pe care dorim să o hrănim în şcolile noastre, universităţile noastre, academiile noastre , spre al cărei progres este îndreptată Societatea care se întruneşte astăzi aici pentru a douăsprezecea oară, ştiinţa care este celebrată în spiritul oamenilor moderni , nu este un spectator al vieţii. Simţim că ar fi nemeritabilă veneraţia pe care a inspirat-o întotdeauna în inimile umane dacă s-ar retrage de la tragedia vieţii noastre, acea viaţă în care se găsesc

toate plăcerile noastre, toate durerile noastre, toate pasiunile noastre, în care găsim tot ce ne este mai drag, tot ce ne dorim cel mai mult să păstrăm, tot ce constituie valoarea existenţei pentru noi, chiar acea existenţă din care fac parte copiii noştri, care face viaţa preţioasă pentru noi şi care ne leagă de viaţă. Chiar în această viaţă, printre cele mai sacre ocupaţii ale noastre, printre ocupaţiile care constituie valoarea existenţei noastre şi care trezesc în sufletul nostru un simţ al datoriei, care ne înnobilează, care ne fac să simţim măreţia naturii noastre umane, aici găsim ştiinţa, aşa cum găsim arta, aşa cum găsim toate manifestările superioare ale spiritului. Ştiinţa însăşi este, pentru noi, o valoare, o realitate pe care trebuie să o apărăm , pe care trebuie să o protejăm, pe care trebuie să o realizăm, pe care trebuie să o promovăm, care ne este sacră, pentru că este inextricabil ţesută în ţesătura densă şi solidă a fiinţei noastre. Dacă am rupe acest fir din tra-

dar întreaga noastră existenţă ar fi sfâşiată de ea şi am simţi cum lumea pe care ne aflăm se prăbuşeşte în jurul nostru, iar rădăcinile tuturor intereselor noastre s-ar afunda.

Ştiinţa poate fi considerată în două moduri foarte diferite: unul este că - ştiinţa apare – şi aşa a apărut în trecut – ca un simplu spectator lipsit de prejudecăţi, străin de realitate, al marii lumi umane şi naturale în afara căreia omul de ştiinţă se plasa cu ipotezele sale pentru a vedea cum era făcută acea lume; dar o astfel de concepţie a ştiinţei plasează omul „în faţa" ştiinţei însăşi într-o atitudine de indiferenţă. Ar exista ştiinţă şi ar exista, în faţa ştiinţei, un om care o poate accepta sau o poate lăsa, care se poate preocupa de ştiinţă şi rămâne indiferent, care îşi poate întinde mâna spre fructul interzis al binelui şi răului şi care o poate retrage, zdruncinat de fiorul temutei interdicţii. Când noi, fără a aprofunda conceptul, fără a reflecta prea mult, spunem că ştiinţa este utilă, că progresul ştiinţific a adus beneficii vieţii umanităţii, că a sporit numărul bunurilor de care se bucură omenirea pentru a-şi atinge obiectivele, plasăm - ştiinţa printre infinitele lucruri pe care omul le poate folosi pentru a atinge anumite obiective sau chiar a nu le folosi... Există o lume a lucrurilor care ne înconjoară, dar noi existăm dincolo de lumea lucrurilor. Existăm cu ingeniozitatea noastră insaţiabilă, nemulţumiţi de starea şi condiţiile noastre, mereu nevoiaşi şi dorind noi forme de a fi, noi bucurii, noi mijloace care pot face noi obiective realizabile. Examinăm aceste lucruri pentru a vedea cum sunt create şi cum le putem stăpâni pentru a le subjuga nevoilor, scopurilor, voinţei noastre. Dar dacă nu ar exista o altă lume, aceste lucruri care ne înconjoară nu ar exista ca *scopuri,* nu ar exista *nevoi* a căror satisfacţie să poată fi servită de toate lucrurile; nu ar exista niciodată cineva care, având o conştientizare a lucrurilor şi a poziţiei lor, să le examineze, să le studieze, pentru a le putea face să servească satisfacerii unei nevoi.

Şi atunci lumea s-ar transforma într-o masă imensă, un haos imens de materie,

de mecanisme, de forţe oarbe fără sens, fără valoare, întrucât lumea are şi valoare economică, în măsura în care nu este lumea cerealelor sau a aurului, sau a fructelor sau a soarelui sau a cerului sau a pământului, ci este lumea sufletului uman, este lumea omului care, deschizându-şi ochii spre lumină, de-a lungul existenţei sale , până când îi închide pentru totdeauna, continuă să tânjească după lumină, şi din pământ se întoarce spre cer, şi caută cereale pentru a face pâine din ele şi culege fructe pentru a se hrăni, şi foloseşte toate lucrurile pentru a-şi atinge propriile scopuri, pentru a -şi afirma mereu propria umanitate, propria personalitate, victorioasă. Care, pe cât poate, la fel ca în individ, aşa şi în specie sau în umanitate în general, tinde să domine, să domnească asupra naturii.

Acum, dacă ştiinţa ar fi mărul din pomul binelui şi răului, dacă ar fi un lucru printre lucruri, dacă ar fi ceva util, care ar putea fi căutat în birouri, în institute şi în mintea oamenilor prin muncă sau organizarea muncii, printr-o anumită disciplină a activităţii umane, prin anumite metode care trebuie definite, reglementate de legi fixe , şi ştiinţa ar ocupa locul în lumea materială pe care înainte îl consideram în sine nesemnificativ şi lipsit de valoare.

Însă ştiinţa este cu totul altceva. Ştiinţa nu se opune omului: soarele ar fi putut întotdeauna să răsară dinspre est şi să se înalţe sus pe cer şi să-şi vibreze razele fertilizante asupra pământului, chiar dacă nicio muncă umană nu ar fi întors vreodată un bulgăre de pământ şi niciun ochi muritor nu s-ar fi deschis vreodată să privească razele sale şi spectacolul de frumuseţe pe care îl inspiră în natură. Dar niciun cabinet nu s-ar fi înfiinţat vreodată fără ochiul atent, fără mâna dornică şi harnică, fără sufletul tânjind după adevăr, după hărnicie, neobosit, veşnic arogant al omului, care persistă, cu tenacitate, în cercetare; nicio lege sau metodă ştiinţifică nu ar fi putut vreodată reglementa munca de investigaţie răbdătoare, dacă mintea umană nu ar fi existat, dacă nu ar fi fost acolo pentru a crea atât munca ştiinţifică, cât şi metoda prin care munca ştiinţifică este reglementată. Lumea naturală nu este leagănul ştiinţei; nu în acea lume presupunem în mod obişnuit să găsim sau trebuie să căutăm valoarea vieţii, nu în acea lume înfloreşte şi germinează, creşte şi înfloreşte arborele ştiinţei. Dar în lumea noastră spirituală, în sufletul nostru se află *humusul* în care ştiinţa şi-a înfipt rădăcinile adânci şi din acest *humus spiritual* ea absoarbe, oră de oră, clipă de clipă, sucul vital care o susţin, care o fac să trăiască. Fiecare om de ştiinţă care porneşte în căutarea adevărului, trăieşte prin ştiinţa sa, persistă în munca sa, se închide în cabinetul său sau în speculaţiile gândurilor sale şi face cu adevărat ştiinţă, simte imediat exactitatea a ceea ce spun. El simte că ştiinţa nu este în carte, nu în istorie, nu în obiectivul microscopului , ci că are nevoie de toate aceste mijloace pentru a reaprinde *în sine* flacăra, lumina care este viaţa spiritului său, prin care trăieşte [...]

Lumea care este lumea sa, chiar dacă se întinde pe cer, pe cele mai vaste orizonturi până la care se extinde observaţia sa, este *întreaga lume,* care stă în faţa

observatorului în măsura în care acesta o menţine trează cu atenţia sa, cu cunoaşterea sa vigilentă, cu inteligenţa sa, cu pregătirea sa ştiinţifică, cu munca care s-a acumulat treptat prin forţa activităţii sale intelectuale. Ştiinţa este a noastră în întregime, însăşi viaţa noastră spirituală, personalitatea noastră. Şi tocmai pentru că nu este *un lucru,* ci este însăşi umanitatea omului, are valoare. Tocmai pentru că se contopeşte şi coincide perfect cu viaţa proprie omului de ştiinţă în măsura în care face ştiinţă, are un sens cu adevărat şi înalt uman. Reprezintă nu numai o valoare pe scara valorilor, care include grade ascendente infinite, ci este una dintre cele mai înalte valori şi se poate spune mai corect că este *valoarea* a ceea ce are absolut valoare în lume, care este omul, umanitatea, spiritul; spiritul care este în lume nu ca oaspete, nu ca spectator, ci ca creator al universului , atât pentru a cunoaşte ce este pentru a-l transforma, cât şi pentru a crea deasupra a ceea ce este, o realitate de care nu ar exista nici măcar o urmă dacă nu ar exista această muncă asiduă: lumea ştiinţei, lumea artei, lumea diferitelor arte, lumea diferitelor religii, lumea filosofiei, lumea Statului, lumea tuturor relaţiilor morale: o lume umană care nu ar exista fără om, care are valoare absolută şi care intră într-o relaţie cu tot ceea ce îi place să confere, să atribuie valoare.

Ştiinţa, în măsura în care reprezintă într-una din formele sale întreaga viaţă şi existenţă umană, este o formă a personalităţii, ca valoare absolută a lumii, a universului.

Noi, modernii, nu mai credem că valoarea a ceea ce este bun, a ceea ce este valoros, a ceea ce este dezirabil, a ceea ce vrem să se realizeze , trebuie căutată în adâncurile pământului sau deasupra cerului: căutăm întotdeauna binele în noi înşine, în sufletul nostru, în spiritul nostru. Asta realizăm, prin întărirea activităţii noastre, a energiei noastre, a ceea ce suntem, a ceea ce vrem să părem a fi, gândind mereu, lucrând, da, chiar şi cu mâinile noastre, dar desfăşurând o muncă mereu iluminată şi susţinută de lumina gândirii.

Dacă ştiinţa este această valoare supremă sau o formă a valorii supreme a vieţii celebrată în sufletul uman, se înţelege de ce este şi nu poate decât să fie în esenţă morală. Moralitatea nu se află în lucrurile naturii. Nu se află în tot ceea ce constituie lumea şi căruia ne încredinţăm , pe care îl găsim gata făcut când ne naştem şi în care găsim masa mare întinsă la care şi noi (mulţumită celor care ne-au chemat la existenţă) putem sta şi ne putem bucura. Aceasta nu este lumea morală, aceasta nu este viaţa care are valoare morală. Viaţa are o valoare morală în măsura în care este viaţa care este, ca să spunem aşa, în mâinile noastre, pe care o purtăm pe umeri, cu voinţa noastră; o viaţă care nu ar exista fără noi, fără noi care suntem ceea ce vrem să fim, în condiţiile în care fiecare dintre noi îşi realizează propria personalitate şi o anumită fiinţă în lume. Aceasta este viaţa binelui şi a răului; această viaţă căreia îi dăm naştere şi pentru care suntem, prin urmare, responsabili; viaţa care este cu adevărat viaţa noastră, prin care acum

dorim binele şi acum ne dovedim incapabili să-l dorim: acest bine care ne costă sudoarea frunţii şi atât de adesea sângele inimii noastre. Acest bine care trebuie să picure din sufletul nostru prin sacrificiul nostru, prin abnegaţia noastră, este viaţa morală. Prin urmare, viaţa este cea care se desfăşoară în însăşi gândirea noastră: prin care sunt create atâtea lucruri, atâtea idei care sunt bunuri reale nu mai puţin decât pietrele şi toate celelalte lucruri ale naturii, dacă este adevărat că ideile, odată înrădăcinate în sufletul nostru, constituie o forţă care operează prin corpul şi mâinile noastre, atât pentru a crea, cât şi pentru a distruge.

Gândul, aşadar, creează lucruri şi creează ideile, sistemele şi teoriile care umplu cărţile şi ne captează imaginaţia. Tocmai prin citirea numeroaselor cărţi în care sunt depuse aproape mecanic , aceleaşi idei pot trăi din nou de-a lungul unei lungi serii de generaţii şi secole. Gândul, care nu ar exista dacă noi nu am exista, este ea însăşi viaţa morală pentru care suntem responsabili, pe care o creăm, de fapt, printr-un efort analog cu cel care ne costă fiecare bine ce nu poate fi realizat decât prin voinţa noastră. Acest gând, care există în cei care au experienţa acestei opere sublime, este ea însăşi guvernat de o forţă de care sunt conectate toate forţele noastre interne, în scopul de a produce cunoaşterea adevărului şi de a atinge acea stare superioară pe care omul o cucereşte prin descoperirea adevărului, prin dobândirea unei ştiinţe superioare şi prin realizarea unei forme superioare de umanitate. Gândirea în toate formele ei, fie că este considerată ca ştiinţă în sensul specific al cuvântului, fie ca operă a fanteziei care creează lumea imaginară a artei, acel fel de lume visată de artist şi revisată de cei care simpatizează cu el, fie ca adoraţie a divinului, este o mare operă brută în care toată munca individului, toată munca umanităţii, este concentrată pentru a ridica existenţa universală la un grad tot mai înalt.

Această formă de activitate, această muncă proprie gândirii şi care este totodată şi opera ştiinţei, tocmai pentru că este o muncă şi o acţiune care necesită efortul voinţei şi al tuturor energiilor spirituale ale individului şi ale omului în general, are o valoare, este aprobată şi dezaprobată; iar aplauzele oamenilor şi ale generaţiilor de-a lungul secolelor însoţesc cu propriile laude munca celebratoare a umanităţii, proprie gândirii . Căci numai gândind omul îşi demonstrează umanitatea. Oamenii au simţit întotdeauna această valoare morală a gândirii, atât în artă, cât şi în ştiinţă; întotdeauna, de când au aspirat în mod obscur la ceea ce este scopul oricărei aspiraţii umane: binele.

[Giovanni Gentile, *Moralitatea științei,* Proceedings of the Italian Society for Progress, XII Meeting, Catania 1923, Città di Castello, Società typ. Leonardo da Vinci, 1923, p. 4-10]

Jacques Maritain

Ştiinţa şi înţelepciunea modernă

Alături de spiritualism și idealism, dar în contrast cu acestea, și mai ales cu idealismul,

acuzat că neagă valoarea spiritului individual și a transcendenței , se află tomismul, reafirmat la sfârșitul secolului al XIX-lea ca doctrină „oficială" a Bisericii. Printre cei mai importanți exponenți ai săi s-au numărat Etienne Gilson, un istoric distins, și Jacques Maritain, un fost adept al lui Bergson, care a fost angajat în mod special într-o „confruntare" între tomism și lumea contemporană.

În scrierea pe care o reproducem, el subliniază cum, de-a lungul istoriei gândirii , termenii înțelepciune și cunoaștere au căpătat înțelesuri diferite; după ce inițial au avut același sens, Aristotel i-a diferențiat și aproape i-a contrastat: în timp ce înțelepciunea privește necesarul, înțelepciunea privește evenimentele umane, care sunt contingente. Înțelepciunea și cunoașterea desemnează, de asemenea, două concepții ale filosofiei : una fondată pe contemplare (sapienza), cealaltă pe acțiune; prima ne spune că structura realității este rațională și eternă; cealaltă indică normele pentru a acționa bine în lume.

Galileo și Descartes au caracterizat relația dintre înțelepciune (știință) și sapiență (religie) ca relații între limbaje incomensurabile, ca două domenii clar separate ale activității umane: unul care viza înțelegerea lumii, celălalt Dumnezeu. Comte, fondatorul pozitivismului, s-a declarat moștenitorul lui Galileo și Descartes și le-a radicalizat pozițiile, dezvoltând o concepție despre știință capabilă să descopere legile care guvernează realitatea naturală și să asigure unitatea culturii. Și în timp ce Galileo și Descartes nu au pus niciodată la îndoială transcendența lui Dumnezeu; într-adevăr, filosoful francez a căutat să ofere o justificare „puternică" pentru aceasta, după nașterea raționalității științifice, Comte a considerat problema lui Dumnezeu ca fiind tipică fazei teologice a dezvoltării societății și a gândirii, o fază acum complet depășită. În concluzie, Galileo și Descartes au susținut compatibilitatea științei cu existența lui Dumnezeu (și a religiei), în timp ce Comte a sancționat absența lui Dumnezeu în faza pozitivă a societății, adică cea apărută după Revoluția Franceză.

Odată cu nașterea științei moderne, înțelepciunea ca o cunoaștere totală a fost eclipsată, iar conceptul de înțelepciune a prins contur. Aceasta este teza susținută de Jacques Maritain în lucrarea sa *Știință și înțelepciune,* unde declară că „lumea modernă [...] nu era o lume a armoniei și înțelepciunii, ci a conflictului dintre înțelepciune și științe și a victoriei științei asupra înțelepciunii". De aici și problema: cum să se restabilească primatul înțelepciunii (adică al filosofiei) după Descartes și știința modernă ?

> La începutul secolului al XVI-lea, lumea modernă a suferit o profundă răsturnare. Întreaga această ordine intelectuală a fost spulberată. Lumea modernă – şi prin aceasta mă refer la lumea care îşi încheie cursul sub ochii noştri – nu era o lume a înţelepciunii armonioase, ci a conflictului dintre înţelepciune şi ştiinţe şi a victoriei ştiinţei asupra înţelepciunii.
>
> Ordinea gândirii medievale nu s-a realizat fără lupte şi diviziuni, fără discordie şi conflict. Constant ameninţată din interior, ea s-a realizat istoric doar într-un mod precar. Începând cu secolul al XIII-lea, o criză violentă a zguduit-o, criza averroistică (care continuă până în zilele noastre). Averroismul a fost o încercare de a separa înţelepciunea filosofică de înţelepciunea teologică... împărţind omul în două jumătăţi: pe de o parte, omul naturii pure cu înţelepciunea sa filosofică , pe de altă parte, omul harului şi al credinţei [...] Mitul dublului adevăr (căci este un mit) este simbolul potrivit al acestei scindări.

Această încercare de divizare a fost realizată în metafizică. A eşuat, ştim - pentru o vreme - datorită Sfântului Toma de Aquino. Dar această dramă a fost mai violentă, iar influenţa lui Siger de Brabant mai profundă decât ne-am putea imagina. Gilson a subliniat recent averroismul teologico-politic din *De Monarchia a lui Dante* . Renaşterea averroismului din secolul al XVI-lea avea să servească drept factor determinant într-o altă revoluţie.

Aceasta este revoluţia cartesiană. Am vorbit despre ea atât de des încât astăzi îmi voi permite să fiu foarte scurt pe această temă. Şi ea provine din efortul de a separa înţelepciunea filosofică de înţelepciunea teologică. Dar acest efort a fost realizat în fizică, nu în metafizică, şi a reuşit.

Aşa cum am încercat să demonstrez în altă parte, opera lui Descartes, oricare ar fi intenţiile sale personale, constă tocmai – şi separarea despre care vorbim era, în realitate, imposibilă fără ea – în negarea posibilităţii teologiei ca ştiinţă sau ca cunoaştere. Era, ca să spunem pe faţă, o negare a înţelepciunii, ale cărei consecinţe pentru însăşi filosofia, dacă consideraţiile noastre asupra dinamismului gândirii creştine sunt corecte, nu puteau fi decât foarte grave.

Filosofia a fost astfel îndepărtată de afluxul de adevăr şi spiritualitate care cobora asupra ei din cele mai înalte culmi ale sufletului. Şi orientarea sa internă a fost, ca să spunem aşa, inversată. Devine „practică", iar scopul său , aşa cum spune Descartes, este să ne facă „stăpâni şi dominatori ai naturii". Metafizica devine un început şi nu mai vârful, ceea ce o obligă să procedeze într-un mod angelic, pornind de la Dumnezeu şi de la gândire; şi de ce ? În ce scop? Pentru a stabili fizica, ştiinţele şi stăpânirea matematică a naturii.

> Astfel, totul este răsturnat şi, în acelaşi timp, sfâşiat. Nu mai există nicio ordine ascendentă şi vitală între cele trei înţelepciuni; şi dacă cele două cele mai înalte nu mai sunt doctrine, cum pot fi ele încă înţelepciuni? Acest nume nu mai este potrivit decât pentru filosofie. Şi ordinea sa interioară este, de asemenea, răsturnată. Metafizica creşte în ambiţie, ia locul sacrului, se instaurează a priori în cerul inteligibilităţii pure, care este co, al inteligibilului ca act pur, dar îşi diminuează forţa şi se subordonează ştiinţei şi, fără să recunoască, îşi construieşte vastele sisteme arbitrare în dependenţă de ştiinţa pozitivă a unui timp dat şi de modurile sale efemere de existenţă. Ştiinţa este adevărata învingătoare. Această înţelepciune care se crede supremă este deja învinsă.

Într-adevăr, succesul revoluţiei carteziene a fost expresia unei mari mişcări nu doar a inteligenţei umane, ci în primul rând a lăcomiei. Şi pentru că, într-un sens general, lumea umanismului clasic era ordonată de bogăţiile create ca scop suprem, ştiinţa a putut prevala asupra înţelepciunii - lucru care în istoria umanităţii civilizate este un eveniment absolut nou [...]

Această poveste a continuat. Kant nu a făcut decât să tragă consecinţele - revoluţiei carteziene. Aşa cum Descartes separase filosofia de teologie, el separase ştiinţa de filosofie. Descartes negase posibilitatea teologiei ca ştiinţă, el

negase posibilitatea metafizicii ca ştiinţă. Metafizica, la rândul ei, nemaifiind - cunoaştere, cum poate fi înţelepciune? Încearcă să se apere , dar eşuează. După marea încercare a romantismului şi a idealismului german şi înfrângerea lor, ea se retrage la reflecţia psihologică sau morală. Nu mai există înţelepciune metafizică.

Însă Kant încă mai credea într-o filozofie a naturii, identificată în spiritul ei cu fizica newtoniană. Va fi aceasta măcar înţelepciune pentru noi? Tradiţia ne învaţă că filosofia naturii este încă înţelepciune , sau un aspect al înţelepciunii, o înţelepciune *secundum quid.,* sau într-o ordine dată. Pentru modernii epocii clasice, filosofia naturii era confundată cu cunoaşterea matematică a naturii, cu ştiinţa carteziană şi newtoniană. La sfârşitul secolului al XVIII-lea şi în primele trei sferturi ale secolului al XI-lea, se credea, prin urmare, că înţelepciunea era însăşi ştiinţa, ştiinţa ca ştiinţă a fenomenelor şi a detaliilor faptelor, ştiinţa care numără pietrele din pârâu. Epoca lui Auguste Comte şi Renan cerea înţelepciune de la ştiinţă.

Însă această iluzie s-a risipit rapid. În structura ştiinţei, matematica a devorat tot ce mai rămăsese din filosofie. Matematica şi empiria au distrus ontologia. Ştiinţa (spre deosebire de filosofie) tinde astfel tot mai perfect spre tipul său specific, care atestă în esenţă că nu este o înţelepciune; ci mai degrabă - în aceeaşi măsură în care constituie un univers de explicaţii autonome - o simbolizare conceptuală ce salvează aparenţele sensibile şi tinde în întregime spre realitate, dar care totuşi atinge realitatea într-un mod enigmatic şi în umbrele fiinţei raţionale înrădăcinate în realitate. Dar atunci nu mai există înţelepciune, ceea ce nu este un semn bun, nici pentru ştiinţă, nici pentru lume.

Să nu uităm că ştiinţa este bună în sine; ca tot ceea ce izvorăşte din activităţile spiritului în căutarea adevărului, este ceva sacru din fire; şi vai de oricine îi renegă demnitatea! Ori de câte ori, în numele unui adevăr superior, reprezentanţii slabi ai înţelepciunii s-au crezut autorizaţi să dispreţuiască şi să trateze cu asprime ştiinţa şi adevărurile ei umile, inferioare, au fost pedepsiţi aspru, şi pe bună dreptate. Dar ştiinţa este ca arta; omul poate folosi greşit arta şi ştiinţa, care în sine sunt bune, şi pentru rău, în timp ce, oricât de mult ar folosi înţelepciunea, precum şi virtutea, nu le poate folosi decât pentru bine. [...]

Desigur, nu se pune problema unei întoarceri în Evul Mediu, nici a respingerii dezvoltării grandioase şi magnifice a ştiinţei din ultimele secole. Dimpotrivă, problema specifică a epocii în care intrăm va fi aceea de a reconcilia ştiinţa şi înţelepciunea într-o armonie vitală şi spirituală. Nu par oare ştiinţele însele să invite intelectul la această muncă? Iată, ele se eliberează de reziduurile metafizicii materialiste care mascau adevărata faţă a ştiinţei şi invocă o filozofie a naturii ; iar minunatele reînnoiri ale fizicii contemporane îi dau filosofului un sentiment al misterului bâlbâit de atom şi univers. Totuşi, numai cu forţele ştiinţei, filosoful nu poate realiza o cunoaştere ontologică a naturii.

Condiţia pentru opera de reconciliere despre care vorbim constă, în opinia noastră, în stabilirea criticii cunoaşterii într-un spirit complet nou - adică un spirit

cu adevărat realist şi metafizic . Atunci va fi posibil să discernem, în adâncul spiritului, gradele de cunoaştere specific şi ierarhic distincte şi să demonstrăm că acestea corespund unor moduri originale de explicaţie, care nu se pot substitui unele altora. Vom vedea cum un singur impuls, transformându-se din grad în grad, dar rămânând întotdeauna impulsul spiritului în căutarea fiinţei , traversează aceste zone eterogene ale cunoaşterii, de la cea mai umilă cercetare de laborator până la speculaţiile metafizicienilor şi teologilor şi chiar până la experienţa supranaturală şi înţelepciunea harului misticilor.

Ştiinţa şi filosofia nu vor mai fi, aşa cum se întâmpla adesea în Evul Mediu, instrumentale pentru teologie ; recunoaşterea deplină şi efectivă a autonomiei lor este preţiosul câştig istoric al eforturilor secolelor moderne: este un câştig deja dobândit . Dar, la fel ca în cazul autonomiei ştiinţei, formele cele mai înalte de cunoaştere, formele de înţelepciune, vor fi, de asemenea, recunoscute ca având locul lor cuvenit în ordinea valorilor.

Jacques Maritain, *Știință și înțelepciune,* trad. și introducere de Piero Viotto, Torino, Boria, 1964, pp. 75-80]

Viaţa culturii şi a moralei

Unele dintre principiile antipozitiviste - în esență refuzul de a reduce experiența umană și omul în ansamblu la un „fapt al naturii", au fost dezvoltate în continuare în Germania în urma moștenirii kantiene, la Berlin de Dilthey, la Marburg de Cohen și Natorp, la Heidelberg de Windelband și Rickert.

Wilhelm Dilthey a formulat o distincție fundamentală între științele naturii și științele umane: primele se referă la lumea naturală, cele din urmă la lumea istorică formată de indivizi. Printre acestea, istoria ocupă un loc privilegiat. Alături de istorie se află științele sociale, care studiază „sistemele de cultură" - adică religia, dreptul, știința - și „formele de organizare externă a societății " - adică familia, statul și biserica.

Obiectul științelor umane este „intern" omului deoarece acestea îl surprind pe om prin „experiența sa trăită", în timp ce științele naturii enunță legile generale ale fenomenelor naturale. Între cele două tipuri de științe există o relație de autonomie, dar o legătură rămâne, deoarece omul întreține relații inseparabile cu natura, bazate nu numai pe gândire, ci și pe simțire și voință.

Cele două tipuri de știință utilizează metode diferite; științele naturii se ocupă de ipoteze legate într-o teorie și explică fenomenele în termeni cauzali, în timp ce științele umane nu explică, ci mai degrabă înțeleg „experiența trăită" în raport cu valorile pe care le urmărește. Dilthey atribuie un rol central în explicarea fenomenelor istorice psihologiei descriptive, care diferă puternic de psihologia experimentală a lui Wundt , deoarece nu folosește categoriile de cauză și efect, ci mai degrabă pe cele de scop, sens și conexiune. „Nu există loc pentru experiment", afirmă el , „în științele umane".

În *Sistemul său de etică din 1890* , Dilthey s-a distanțat de etica kantiană; el nu credea că acțiunea este săvârșită exclusiv din datorie, ci mai degrabă că trebuie să pornim de la - conținutul real al voinței reale, adică ceea ce trebuie nu este separat de ceea ce este. Sistemele morale, precum cel al lui Kant, bazate pe ipoteza judecăților necondiționate , trec cu vederea conținutul concret al prescripțiilor morale.

După ce respinge utilitarismul, Dilthey descrie și analizează structurile psihicului uman, sistemul de instincte și emoții, pentru a ajunge la acele fenomene originale ale conștiinței, cum ar fi simpatia, solidaritatea și respectul față de ceilalți. Pe această bază, el elaborează un fundament istoricist pentru etică: etica, afirmă el, „nu poate fi altceva decât socială"; sarcina filosofului este de a contura o fenomenologie a conștiinței morale care să ne permită să înțelegem comportamentul uman individual și colectiv.

Funcţiile filosofiei în viaţa culturii

> [Filosofia] este *ştiinţa fundamentelor,* care are ca obiect forma, regula şi conexiunea unitară a tuturor proceselor de gândire care vizează atingerea unei cunoaşteri valide. Ca logică, ea caută condiţiile de evidenţă proprii proceselor conduse corect, condiţii care intră cu siguranţă în dezvoltarea gândirii în fiecare

domeniu. Ca teorie a cunoaşterii, ea revine reflexiv de la conştientizarea realităţii conţinuturilor experimentate şi a datelor obiective ale senzaţiei externe la fundamentele de legitimitate ale acestor presupoziţii ale cunoaşterii noastre. Ca atare, fiind *o teorie a cunoaşterii,* este o ştiinţă.

Pe baza acestei funcţii deosebit de importante, filosofia intră în contact cu diversele sfere ale culturii şi îşi asumă sarcini specifice în fiecare dintre ele.

În sfera reprezentării şi cunoaşterii lumii, aceasta intră în contact cu ştiinţele particulare care furnizează componentele individuale ale acestei cunoaşteri. Această utilizare a logicii are cea mai mare relevanţă pentru logică şi teoria cunoaşterii ca operă fundamentală a filosofiei : explică procedurile metodice ale ştiinţelor particulare prin intermediul logicii generale, sistematizând cu aceasta conceptele metodice prezente în ştiinţe. Ea investighează presupoziţiile, scopurile şi limitele cognitive ale ştiinţelor particulare şi aplică datele astfel obţinute problemei structurii interne şi a conexiunii dintre cele două mari grupuri ale ştiinţelor naturii şi ştiinţelor umane. Niciun alt sistem cultural nu este la fel de clar şi semnificativ; niciunul nu s-a dezvoltat cu o asemenea consecvenţă sistematică şi, prin urmare, printre determinările conceptuale filosofice individuale nu există niciunul atât de revelator, încât este *teoria teoriilor,* fundamentul şi sistematizarea ştiinţelor particulare în scopul cunoaşterii realităţii.

Mai puţin evidentă este relaţia dintre filosofie şi *experienţa vieţii* . Viaţa este uniunea intimă a funcţiilor psihice în unitatea complexă şi totală a persoanei. Experienţa vieţii este reflecţia şi conştientizarea crescândă aplicate vieţii; prin intermediul ei, aspectele relative, subiective, întâmplătoare şi particulare ale formelor elementare de acţiune cu scop sunt ridicate într-o direcţie unitară către ceea ce este valid şi cu scop pentru noi. Ce semnificaţie au pasiunile în economia generală a vieţii noastre? Ce valoare au sacrificiul, gloria sau recunoaşterea celorlalţi într-o viaţă înţeleasă din punct de vedere natural? Soluţia la aceste întrebări, însă, nu se limitează la experienţa individului , ci se extinde la ceea ce societatea dobândeşte. Societatea este regulatorul general al vieţii sentimentului şi instinctului; prin lege şi obicei, stabileşte limite care decurg din necesităţile vieţii asociate cu aceasta.

pasiuni nestăpânite: prin diviziunea muncii, a căsătoriei şi a proprietăţii, creează condiţiile pentru o satisfacere ordonată a instinctelor. În acest fel, se eliberează de această dominaţie înfricoşătoare; iar viaţa câştigă loc pentru sentimente şi aspiraţii superioare, care astfel câştigă superioritate. Experienţa de viaţă pe care societatea o modelează în această operă produce determinări din ce în ce mai armonioase ale valorilor vitale şi le conferă, prin opinia publică, o orientare ferm reglementată: în acest fel, societatea derivă din ea însăşi o scară de valori care apoi condiţionează individul. Pe baza acestui fundament al societăţii, experienţele individuale de viaţă devin apoi valabile, în varietatea cu care sunt constituite: corpul lor principal este format din conţinutul experienţelor personale în măsura în care o valoare este prezentă în ele.

Conceptul de moralitate. Binele şi răul.

Expresiile „bine", „rău", „rău" şi „virtute" indică în primul rând prezenţa acelor calităţi necesare omului pentru a-şi îndeplini sarcina. Această referire la scopul vieţii umane se menţine chiar şi în interiorizarea acestui concept. Pe baza efectelor durabile şi universal similare ale acestor calităţi, care sunt de obicei cele mai îndepărtate, forma voinţei în acest proces capătă o valoare necondiţionată, independentă de consecinţele ulterioare şi individuale.

În societate, există legi juridice şi norme morale, denumiri ale calităţilor precum virtutea şi judecăţi de valoare „bun" şi „rău". În domeniul eticii, din perspectiva experienţei interne pare imposibil să se definească universal semnele distinctive care disting aceste concepte. Ce înseamnă „bun" sau „rău"? Un cuţit bun sau o pereche de cizme proaste nu au nici merit, nici defect , indiferent de nevoia căreia îi servesc. Astfel, printr-un om bun, înţelegem în primul rând pe cineva care posedă calităţile necesare pentru a-şi îndeplini sarcinile; iar aceste calităţi - sinceritate, onestitate şi aşa mai departe - care sunt necondiţionat necesare pentru rezolvarea fiecărei sarcini umane, le desemnăm drept virtuţi. La omul bun, acestea sunt legate de capacitatea sa de a performa. Astfel, viziunea dominantă consideră întotdeauna drept bune, virtute sau morale acele calităţi care corespund întotdeauna şi pretutindeni unei sarcini pe care viaţa o atribuie individului. Limbajul corespunde, de asemenea, acestui fapt. Cuvântul „bun" înseamnă „potrivit", „potrivit". Cuvântul grecesc *agathos* indică aptitudine, precum şi originea ca garanţie a unor astfel de calităţi moştenite. Substantivul *areté* indică toate calităţile care sporesc în mod eminent o persoană sau un lucru. Cuvântul german „virtute" este încă legat de aptitudine în conştiinţa lingvistică de astăzi. *Virtus- ul roman* — şi aceasta este caracteristică romanului — atrage atenţia asupra virilităţii. În timp, aceste cuvinte capătă apoi un sens interiorizat. Acelaşi model este evident în denumirile morale individuale. *Rertus,* just, se referă

iniţial la cel care urmează calea cea dreaptă. Apoi devine legat de „a beneficia" şi, prin urmare, indică utilul.

Dacă această internalizare detaşează în cele din urmă conceptele de bine, rău şi virtute de referinţa la obiectivele de atins şi, odată cu acestea, indică doar o formă de voinţă, motivul pentru aceasta se găseşte uşor şi în cursul natural al conştiinţei morale. Din ce în ce mai mult, pe lângă efectele directe, în judecată se iau în considerare şi efectele indirecte, care se extind la cele mai largi cercuri ale societăţii. Astfel, evaluarea calităţii este detaşată de consecinţele imediate. Ni se cere sinceritate, chiar dacă aceasta are ca rezultat un beneficiu direct pentru ceilalţi, deoarece întreaga stabilitate a unei forme înalte de societate depinde de încredere. Sfântul Crispin a făcut pantofi pentru săraci din piele furată; judecăm această acţiune nu în primul rând după consecinţele ei imediate, după beneficiul adus săracilor, în comparaţie cu care prejudiciul adus bogatului negustor de piele a fost minim. Mai degrabă, recunoaştem, pe de o parte, acest sentiment îndreptat spre bunăstarea celorlalţi, care risca spânzurătoarea, ci şi mai decisiv judecăm un mod de a acţiona şi de a gândi care este dezavantajos pentru societate în contextul proprietăţii. Astfel, evaluarea unei acţiuni este separată de luarea în considerare a consecinţelor sale particulare, dar rămâne legată de judecata generală a acestor consecinţe. În acelaşi timp, judecata formată în ansamblul social va ignora din ce în ce mai mult particularitatea cazului individual şi va accentua efectul durabil al unei acţiuni sau calităţi în toate cazurile şi în general.

Rezultatul metodei eticii sociale este acum în concordanţă cu aceasta. Există moduri de acţiune şi calităţi a căror funcţie este însăşi de a menţine societatea unită; ele asigură satisfacţia individului, sporesc dominaţia societăţii asupra naturii, promovează unitatea, armonia şi legătura strânsă dintre indivizi în cadrul întregului social. Desemnăm astfel de calităţi sau moduri de acţiune drept virtute, bunătate şi moralitate. Ceea ce este astfel evaluat în conştiinţă putem experimenta întotdeauna în aceste sarcini ale vieţii umane. Aceasta este o dovadă puternică a legăturii dintre conştiinţă şi sarcinile reale ale vieţii umane. Astfel, în cele din urmă, orice moralitate caută motivele care produc îndeplinirea sarcinilor vieţii în societate , sancţionarea lor şi dezvoltarea lor la cea mai mare putere posibilă. Conceptul sarcinilor vieţii este îndeplinit concret de conştiinţa morală a omului. Explicaţia sa ştiinţifică constituie întreaga fundaţie a unei etici sănătoase.

[Wilhelm Dilthey, *Esența filosofiei,* trad. de Giancarlo Penati, Brescia, La Scuola, 1971, pp. 138-142; *Sistemul eticii,* trad. de Giovanni Cantillo, Napoli, Guida, 1983, pp. 226-228]

Principiul ştiinţei şi principiul eticii

Școala Dilthey a încercat să extindă analiza critică la științele istorice și sociale, la care Kant nu o aplicase. Mai aproape de abordarea kanțiană se află școala din Baden, al cărei fondator și cel mai mare reprezentant a fost Wilhelm Windelband, care a explorat în special distincția lui Kant între fapte și valori (ceea ce este și ce ar trebui să fie), apărând ireductibilitatea valorilor la fapte (și, prin urmare, la știința care se ocupă de ele).

Wilhelm Windelband nu acceptă distincția lui Dilthey între științele naturii și științele umane, care ar reintroduce distincția tradițională, metafizică, dintre natură și spirit. El formulează o alta, între științele nomotetice și științele iconografice ; o distincție de natură metodologică, adică nu bazată pe diferența *dintre* două tipuri de cunoaștere, ci pe o diferență de scop.

„Filosofia", afirmă Windelband, „investighează dacă există o știință, adică o gândire care posedă valoarea adevărului cu validitate universală și necesară; dacă există o morală, adică o voință și o acțiune care posedă valoarea binelui cu validitate universală și necesară; dacă există o artă, adică o intuiție și un sentiment care posedă o validitate necesară, valoarea frumosului."

Științele nomotetice își propun să caute legi generale, iar științele ichnografice surprind evenimente particulare. Primele se ocupă de fenomenele naturale și urmăresc să determine legi generale; cele din urmă se ocupă de procese în individualitatea lor și se ocupă de fenomenele culturale. Cea mai caracteristică știință umană este istoria, a cărei sarcină principală este de a păstra ceea ce este valoros și de a condamna la uitare ceea ce este lipsit de valoare.

Nu există, așadar, o separare clară între cele două tipuri de raționalitate (științifică și filosofică), deoarece este posibil să existe cunoaștere rațională chiar și a unor evenimente unice, irepetabile, precum cele istorice, întrucât acestea sunt inserate într-o dezvoltare orientată spre un scop specific conform valorilor.

Etica lui Windelband se referă la Kant în afirmația sa conform căreia conștiința datoriei este un principiu „exclusiv formal"; cu toate acestea, diferă prin faptul că susține că elementul formal trebuie completat de un element istoric. Dacă primul lipsește, caracterul de absolutitate este atribuit circumstanțelor istorice; dacă este prezent doar principiul formal , acesta rămâne steril. În ambele cazuri, nu putem spune că avem o etică.

Prin urmare, Windelband consideră că din principiul formal al conștientizării datoriei este posibil să se derive, „fără a recurge la date istorice", îndatoriri particulare, formale da, dar legate într-o legătură teleologică, adică de un scop suprem, binele suprem, la care trebuie să se unifice scopurile activității umane.

Ştiinţe naturale şi ştiinţe umane

Pentru divizarea disciplinelor care vizează cunoaşterea realităţii, distincţia dintre ştiinţele naturii şi ştiinţele umane este în prezent comună; totuşi, o consider, în această formă, nefericită. Distincţia dintre natură şi spirit este o antiteză obiectivă care a atins o poziţie predominantă la sfârşitul gândirii antice şi începutul gândirii medievale şi care s-a afirmat cel mai decisiv în metafizica modernă , de la Descartes şi Spinoza la Schelling şi Hegel. Dacă judec corect dispoziţia filosofiei mai recente şi consecinţele criticii epistemologice, această separare, care a rămas ataşată modului general de reprezentare şi exprimare, nu mai poate fi considerată atât de certă şi evidentă încât să devină baza unei clasificări fără reconsiderare. Mai mult, această antiteză între obiecte nu corespunde unei antiteze între moduri de cunoaştere. [...]

Prin urmare, ne confruntăm cu o diviziune pur metodologică şi logică a ştiinţelor empirice, care trebuie să se bazeze pe concepte logice solide. Principiul diviziunii este constituit de natura formală a obiectivelor lor cognitive. Unele caută legi generale, altele fapte istorice particulare : pentru a ne exprima în limbajul logicii formale, scopul primelor este judecata generală, apodictică, în timp ce cel al celorlalte este propoziţia singulară, asertivă. Această distincţie se leagă astfel de acea relaţie extrem de importantă şi decisivă prezentă în intelectul uman, care a fost recunoscută de Socrate ca relaţia fundamentală a oricărei gândiri ştiinţifice : relaţia dintre universal şi particular. [...]

Putem spune, aşadar, că în cunoaşterea realităţii, ştiinţele empirice caută fie generalul sub forma legilor naturale, fie singularul sub forma determinată istoric; ele iau în considerare, pe de o parte, forma mereu permanentă, iar, pe de altă parte, conţinutul singular, autodeterminat, al evenimentelor reale. Primele sunt ştiinţe ale legilor, iar cele din urmă sunt ştiinţe ale evenimentelor; primele predau ceea ce este întotdeauna, iar cele din urmă ceea ce a fost odată. Gândirea ştiinţifică, dacă ne este permis să dezvoltăm noi expresii, este în primul caz nomotetică, în cel de-al doilea ideografică. Dacă vrem să rămânem la vechile expresii, putem vorbi şi în acest sens despre o antiteză între disciplinele naturale şi cele istorice, susţinând în acelaşi timp că, în acest sens metodologic, psihologia trebuie cu siguranţă inclusă printre ştiinţele naturii.

Despre principiul moral

Etica este probabil, aşa cum demonstrează şi influenţa istorică exercitată de doctrina kantiană, partea filosofiei în care se poate aplica metoda critică.

să tindă spre o mai mare recunoaştere. În acest domeniu, de fapt, conceptele sale fundamentale, şi anume conceptele de datorie şi normă, sunt familiare conştiinţei comune, iar ideea unei legături teleologice este deosebit de uşoară. Cu toate acestea, acest domeniu foarte atractiv se dovedeşte a fi plin de capcane ascunse. De fapt, dacă este adevărat că fiecare persoană care exprimă o judecată morală implică cu siguranţă universalitatea, la o inspecţie mai atentă se dă seama că conţinutul a ceea ce serveşte drept unitate de măsură variază extrem de mult de la individ la individ şi cu atât mai mult de la popor la popor şi de la secol la secol. Pe de altă parte, fiecare vrea să se agaţe de propriile convingeri, astfel încât căutarea unui principiu de evaluare morală cu conţinut universal pare o încercare disperată. Şi chiar dacă se renunţă la a găsi în toţi oamenii, inclusiv în cei necinstiţi, recunoaşterea practică a normei universale, totuşi, chiar şi concepţiile abstracte ale omului „moral", dacă le comparăm între ele, diferă atât de mult încât nu este posibil să se stabilească o lege etică care să se aplice tuturor.

În fiecare dintre noi, judecata evaluativă a acţiunilor şi voinţelor altora sau ale noastre este un produs al dezvoltării naturale. Creştem, fără să ştim, în cadrul unei concepţii specifice despre viaţă. Şi un cerc vast al acestei atmosfere etice este dat popoarelor europene de o cultură generală dobândită în timp prin luptă şi cercetare; în cadrul acestui cerc urmează apoi cercurile în scădere ale obiceiului naţional, spiritului de castă, simţului familial şi vieţii personale. Din intersecţia acestor elemente apare o astfel de pluralitate de concepţii încât afirmaţia celor care au aplicat forţa prodigioasă a inducţiei în acest domeniu este destul de credibilă: şi anume, că este absolut imposibil să se ajungă la ceva universal valabil, la o „lege morală" care să fie universal aprobată ca atare şi la un principiu de evaluare.

Dar dacă investigaţia nu dă niciun rezultat pozitiv, paguba nu este atât de gravă. Trebuie atunci să ne întoarcem la noi înşine. Dacă un principiu moral, o normă universală pentru evaluarea etică a acţiunilor noastre, există cu adevărat, acesta trebuie să poată fi descoperit prin reflecţie individuală şi, în însăşi această reflecţie, recunoscut prin dovezile imediate cu care apare ca fiind condiţia *sine qua non* pentru posibilitatea unei evaluări universale.

Dacă ne întrebăm, aşadar, ce este fundamental şi indispensabil în principiile evaluării noastre atunci când vine vorba de judecăţi etice , constatăm, fără a fi nevoie să recurgem la etnografie, că nu numai în funcţie de gradul nostru de dezvoltare, ci chiar simultan, în funcţie de diferite obiecte şi circumstanţe, există principii foarte diferite a căror implementare acordăm importanţă. Conţinutul individual al acestor precepte se referă la condiţii empirice ale voinţei şi, în funcţie de obiectele şi circumstanţele particulare ale vieţii reale, este atât de variat încât nu există un conţinut universal prezent uniform în toate şi care să poată fi derivat prin inducţie. Imposibilitatea pe care o întâlnim atunci când comparăm indivizi, popoare şi epoci este, aşadar, deşi într-un sens oarecum modificat, deja

în conştiinţă.

Rezultă imediat – şi este de o importanţă metodologică maximă să avem în vedere acest lucru – că, chiar dacă există un principiu moral suprem, acesta nu poate sta în acelaşi raport cu maximele morale individuale aşa cum se află conceptul de gen în acelaşi raport cu specia sa. Tocmai din acest motiv, etica nu poate fi tratată nici prin metoda deductivă, nici prin cea inductivă; nu este posibil nici să descoperim particularităţile prin operaţii logice pornind de la un concept universal, nici invers, să urcăm de la concepte particulare la universal. Nu există o relaţie analitică între principiu şi propoziţiile individuale.

Considerând individul, înţelegem de ce nicio determinare particulară a conţinutului preceptelor morale nu este o condiţie indispensabilă pentru o judecată evaluativă universală. Totuşi, reflecţia individuală descoperă deja că posibilitatea unei evaluări ar înceta imediat dacă nu ar exista, în fiecare caz particular, o lege de urmat . Oricât de vast şi incomparabil de divers ar fi ceea ce trebuie să facă omul, este întotdeauna esenţial pentru esenţa evaluării etice ca, în orice circumstanţă, voinţa omului să se supună unei porunci. Acolo unde nu se cere nimic, unde nu se aşteaptă nimic, nu poate fi vorba de evaluare. Pentru ca aceasta să existe, este esenţial să existe şi o dorinţă prealabilă, o poruncă de îndeplinit.

În terminologia etică, numim „datorie" porunca a cărei îndeplinire sau neîndeplinire determină judecata evaluativă. Prin urmare, putem spune că nu ar exista niciodată posibilitatea unei evaluări etice dacă nu am simţi în noi înşine îndatoriri care trebuie absolut îndeplinite. *Conştientizarea datoriei* este principiul moral, întrucât este condiţia supremă pentru posibilitatea unei vieţi morale. Ceea ce constituie o *datorie* poate varia în funcţie de circumstanţe, popoare şi vremuri, dar recunoaşterea unei datorii este premisa fundamentală, evidentă şi evidentă pentru toată lumea , a vieţii morale. Oricine ar nega că există o poruncă pentru om , oricine nu ar admite datoria, ar trebui să renunţe la orice judecată evaluativă, iar noi am vedea în atitudinea sa absolutul amoral. Conştientizarea datoriei este, prin urmare, principiul etic universal. Îndatoririle individuale sunt într-adevăr determinate empiric, dar conştiinţa datoriei în sine este *a priori,* adică nu se bazează pe nicio determinare empirică, ci este ea însăşi sursa posibilităţii unor îndatoriri particulare, care îşi primesc conţinutul empiric din circumstanţele momentului.

[Wilhelm Windelband, „Istoria și știința naturii", editată de Pietro Rossi, *Istoricismul german* , Torino, Utet, 1977, pp. 317-320; *Preludii,* traducere de Renza Arrighi, Milano, Bompiani 1947, pp. 175-177]

William James

Determinismul şi valoarea vieţii

Dacă Peirce a fost recunoscut ca inițiatorul pragmatismului, această orientare l- a avut, fără îndoială, pe cel mai cunoscut și influent exponent în James, care a făcut din ea baza unei apărări a valorilor vitale și spirituale împreună.

În gândirea lui James există o relație între concepția raționalității științifice , exprimată în eseul din 1884, „ *Dilema determinismului", și* concepția sa despre moralitate, formulată pe deplin în eseul din 1891, „ *Filosoful moral și viața morală",* ambele fiind incluse ulterior în lucrarea *„Voința de a crede"* (1896). În ambele scrieri, James susține că alegerea dintre determinism și indeterminism nu este una științifică; există motive valide pentru a susține una sau alta dintre concepțiile despre lumea naturală. Aceasta este o poziție opusă celei a pozitivismului, care, în schimb, apăra determinismul și, în consecință, nega liberul arbitru. Mai mult, el declară că nu este posibil să „presupunem o filozofie morală a priori": aceasta este fondată pe experiență, iar experiența îi modifică și îi îmbunătățește continuu regulile.

James consideră că această alternativă nu este o problemă de știință, ci de metafizică, adică de viziune asupra lumii. Adică, ne confruntăm cu două credințe opuse, iar credința este, în orice caz, o ipoteză care permite omului să scape dintr-o situație de îndoială și incertitudine. Ei bine, între cele două opțiuni, o alegem pe cea care este mai compatibilă cu o concepție filosofică bazată pe libertate și pluralism; o concepție care susține o viziune pozitivă, optimistă asupra vieții, deoarece „viața ", afirmă el în lucrarea citată, „merită trăită, orice ar aduce". Iar determinismul, negând libertatea și afirmând existența inevitabilă a răului, oferă o imagine pesimistă a vieții.

Binele și răul, declară James, sunt cei doi poli ai unei tensiuni permanente în viața umană, iar legea morală se exprimă în voința de a procura cel mai mare bine posibil. „Orice om care trăiește conform unui ideal este moral", iar idealul este acel set de valori pe care fiecare om le creează liber de-a lungul vieții sale, al experiențelor sale și pe care tinde să le realizeze. Idealul în sine nu este moral; devine așa atunci când este susținut de curajul și voința de a-l realiza. În fiecare om, așadar, de la cel mai umil și mai necunoscut, poate exista o viață spirituală profundă, o viață morală autentică. Caracteristica fundamentală a idealului, specifică James, este originalitatea, noutatea, iar virtutea constă tocmai în comportamentul consecvent, adică într-un echilibru între „realitate și noutatea ideală". În concluzie, nu există nicio relație între știință și moralitate , în sensul că prima nu o condiționează pe a doua și invers. Știința se bazează pe fapte, pe teorii verificabile; moralitatea pe credințe care, în sine, nu își derivă - validitatea din verificare, chiar dacă sunt compatibile sau nu cu adevărul științific.

În general, se crede că esenţa chestiunii liberului arbitru a fost articulată de secole şi că niciun combatant nou nu poate face altceva decât să reitereze argumente vechi pe care toată lumea le cunoaşte deja. Aceasta este o greşeală radicală. [...] Nu pot să mă opresc asupra vechilor dovezi extrase din întâmplare, statistici, certitudinea cu care putem prezice ce vor face alţii, consecvenţa caracterului şi aşa mai departe. Există, totuşi, două *cuvinte* care de obicei stau în calea acestor discuţii clasice şi cu care trebuie să ne apropiem imediat dacă vrem să facem vreun progres.

Unul este cuvântul lăudat „ *libertate* ”, celălalt este cuvântul ignominios „ *şansă”.* Vreau să păstrez cuvântul „şansă”, dar vreau să scap de cuvântul „libertate”. Asocierile sale lăudabile i-au ascuns atât de mult toate celelalte semnificaţii, încât ambele părţi îşi revendică dreptul exclusiv de a -l folosi , astfel încât astăzi determiniştii susţin că numai ei sunt campionii libertăţii... căci libertatea nu este nimic mai mult decât necesitatea înţeleasă, iar robia faţă de Cel Atotputernic este identică cu adevărata libertate. Chiar şi un scriitor atât de neobişnuit să folosească cuvinte delicate precum Hodgson nu ezită să se numească „determinist liber”.

Acum, toate acestea sunt doar un procedeu evaziv, sub care adevărata valoare a faptelor a fost complet sufocată [...] Din fericire, nicio ambiguitate nu se ataşează acestui cuvânt sau opusului său, indeterminism. Ambele înseamnă o modalitate externă în care se pot întâmpla lucrurile, iar sunetul lor rece, matematic, este incapabil de asocieri emoţionale care ne-ar putea câştiga părtinirea în avans, într-un fel sau altul. Acum, un test obiectiv pentru a decide între determinism şi indeterminism este absolut imposibil de obţinut. Să căutăm diferenţa dintre ele, judecând singuri.

Ce spune determinismul? El spune că părţile universului care există deja stabilesc şi determină în mod absolut ceea ce vor fi celelalte părţi. Viitorul nu are posibilităţi incerte ascunse în el: partea pe care o numim prezent este compatibilă doar cu o singură totalitate. Orice complement viitor, altul decât cel fixat din eternitate , este imposibil. Totul se află în fiecare parte şi o sudează cu restul într-o unitate absolută, într-un bloc de fier, în care nu poate exista incertitudine sau umbră de schimbare.

Indeterminismul, pe de altă parte, susţine că părţile au o anumită măsură de libertate una faţă de cealaltă, astfel încât existenţa uneia dintre ele nu determină neapărat ce vor fi celelalte. El admite că posibilităţile pot depăşi realităţile şi că lucrurile care nu sunt încă manifestate cunoaşterii noastre pot fi cu adevărat ambigue în sine. Dintre cele două eventualităţi viitoare pe care le putem concepe, ambele pot fi acum cu adevărat posibile; şi una devine imposibilă numai atunci când cealaltă o exclude devenind ea însăşi reală. Astfel, indeterminismul neagă faptul că lumea este o unitate inflexibilă de fapt. El spune că există în cele din urmă un anumit pluralism în ea şi, spunând astfel, confirmă concepţia noastră obişnuită despre lucruri. Pentru aceasta, realităţile par

suspendate într-o mare mai vastă de posibilităţi din care sunt alese; posibilităţi care, aşa cum susţine indeterminismul , există *undeva* şi fac parte din adevăr.

Determinismul, dimpotrivă, spune că acestea nu există nicăieri şi că necesitatea , pe de o parte, şi imposibilitatea, pe de altă parte, sunt singurele categorii ale realităţii. Posibilităţile care nu se realizează sunt, pentru determinism , pure iluzii; nu au fost niciodată posibilităţi reale. Nimic nu începe, spune el, în universul nostru, deoarece tot ceea ce a fost, este sau va fi de fapt a existat virtual din eternitate. Iar norul de posibilităţi cu care minţile noastre însoţesc această masă de realitate nu este altceva decât un nor de iluzii pure, pentru care singura denumire potrivită este „imposibilitate".

Întrebarea, după cum vedem, este prea clară pentru ca terminologia eufemistică să o poată voala sau evita [...] Acum, poate fi ştiinţa chemată să decidă, între aceste două contradicţii categorice, care este adevărată? Ştiinţa pretinde că nu trage concluzii decât dacă acestea se bazează pe fapte , pe lucruri care s-au întâmplat în realitate; dar cum poate fi dată vreo certitudine că ceva s-a întâmplat în realitate, chiar şi în cea mai mică măsură, dacă altceva s-ar fi putut sau nu s-ar fi putut întâmpla în locul lui? Faptele pot fi dovedite doar prin alte fapte. Faptele nu au nicio legătură cu lucrurile care sunt posibilităţi şi nu fapte. Şi dacă nu avem altă dovadă decât cea a faptelor, chestiunea posibilităţii este destinată să rămână un mister.

Adevărul este că faptele, în practică, au foarte puţin de-a face cu alegerea noastră între teorii deterministe sau indeterministe. Desigur, ne etalăm cu faptele în favoarea uneia sau alteia; şi dacă suntem determinişti , vorbim despre infailibilitatea cu care putem prezice conduita altora, în timp ce, dacă suntem indeterminişti, acordăm o mare importanţă faptului că este aşa, tocmai pentru că nu putem prezice conduita altora, fie în război, în politică sau în toate relaţiile şi afacerile umane, mari şi mici , pentru că viaţa este un joc atât de plin de anxietate şi risc. Dar cine nu vede insuficienţa demnă, de ambele părţi, a acestor aşa-numite dovezi obiective? Ceea ce umple golurile din argumentul nostru este ceva non-obiectiv, non-extern. Ceea ce ne împarte în susţinători şi adversari ai posibilismului este diversitatea credinţelor şi postulatelor , a postulatelor raţionalităţii. Pentru primii, lumea pare mai raţională admiţând posibilităţi; pentru cei din urmă, excluzându-le; şi orice am spune despre valoarea dovezilor, ceea ce ne face monişti sau pluralişti, determinişti sau indeterminişti, este întotdeauna, în cele din urmă, un sentiment de acest fel. [...]

Moralitatea ca şi creare de idealuri

Scopul principal al acestei lucrări este de a demonstra că nu este posibil să presupunem o filosofie morală dogmatic a priori. Cu toţii contribuim la determinarea conţinutului filosofiei morale în măsura în care participăm la viaţa morală a speciei noastre. Cu alte cuvinte, niciun adevăr definitiv nu este posibil

în moralitate, la fel ca în ştiinţele fizice, până când ultimul om nu şi-a încheiat experienţa şi nu şi-a rostit cuvântul. În ambele cazuri, însă, ipotezele pe care le formulăm între timp şi acţiunile la care ne conduc acestea se numără printre condiţiile care determină ce va fi acel „cuvânt".[...]

În ceea ce priveşte chestiunea cazuistică, care caută măsura diferitelor bine şi rele recunoscute de oameni, astfel încât filosoful moral să poată stabili adevărata ordine a îndatoririlor umane, ştiinţa morală, la fel ca ştiinţele fizice, în loc să fie deductibilă imediat din principii abstracte, trebuie pur şi simplu să aştepte momentul potrivit şi să fie gata să-şi corecteze concluziile de la o zi la alta. Prezumţia, desigur , este întotdeauna că opiniile general acceptate sunt cele adevărate şi că adevărata ordine este cea în care crede opinia publică; şi ar fi cu siguranţă o nebunie, la fel de mare, pentru majoritatea dintre noi, să ne diferenţiem şi să pretindem originalitate, fie în morală, fie în fizică . Din când în când, însă, apare cineva care are dreptul să fie original, iar gândul sau acţiunea sa revoluţionară poate da roade bune. El poate înlocui vechile „legi ale naturii" cu legi mai bune ; poate, încălcând vechile legi morale la un anumit punct, să introducă o stare generală a lucrurilor mai ideală decât ar fi fost cazul dacă vechile legi ar fi fost respectate.

În general, aşadar, trebuie să concluzionăm că nicio filozofie a moralităţii nu este posibilă, în sensul vechi, absolut al cuvântului. Filosoful moral trebuie să aştepte pretutindeni faptele. El nu ştie de unde provin gânditorii care creează idealuri, nici cum s-a dezvoltat sensibilitatea lor , iar la întrebarea care dintre două idealuri conflictuale va produce cel mai bun univers în anumite condiţii, el nu poate răspunde decât cu ajutorul experienţei altor oameni. [...]

În realitate, nu există rele absolute şi nu există binele non-morale; iar cea mai înaltă viaţă morală, deşi puţini sunt chemaţi să o practice, constă întotdeauna în încălcarea unor legi care au devenit prea înguste pentru cazul de faţă.

Există o singură poruncă absolută, şi anume să căutăm neîncetat, cu frică şi cutremur, să alegem şi să acţionăm astfel încât să obţinem cea mai mare cantitate de bine pe care ne-o putem imagina. Regulile abstracte pot ajuta într-adevăr, dar ajută mai puţin în proporţie cu cât intuiţiile noastre sunt mai ascuţite, iar vocaţia noastră pentru viaţa morală este mai puternică. Căci fiecare dilemă adevărată este, strict vorbind, o situaţie unică; iar combinaţia precisă de idealuri realizate şi frustrate pe care o creează fiecare decizie este întotdeauna un univers fără precedent, pentru care nu există anterior o regulă adecvată. Prin urmare, filosoful, ca filosof, nu este mai capabil decât alţi oameni să determine, în diversele contingenţe concrete, care este cel mai bun univers. El vede, într-adevăr, puţin mai bine decât majoritatea oamenilor, în ce constă cu adevărat întrebarea, şi anume că nu este vorba despre acest bine sau despre acela luat separat, ci despre cele două universuri de ansamblu cărora le aparţin aceste două bunuri. El ştie că trebuie să aleagă întotdeauna cel mai bogat univers, binele care pare cel mai bine

organizat, cel mai potrivit pentru a intra în combinaţii complexe, cel mai potrivit pentru a deveni parte a unui întreg mai cuprinzător. [...]

Valoarea ideală a vieţii

Vieţile grele, fără sens, fără speranţă nu sunt cu siguranţă acelea în care cineva şi-ar dori să rămână permanent. Şi de ce? Şi poate pentru că sunt atât de murdare? Ei bine, dar Nansen a devenit mult mai murdar în timpul explorărilor sale polare; şi nu-i depreciem viaţa pentru asta. Şi din cauza insensibilităţii? Dar soldaţii noştri trebuie să devină mult mai murdari şi totuşi îi preamărim. Şi sărăcia? Dar sărăcia a fost recunoscută ca încoronarea multor personaje eroice. Şi loialitatea , sclavia faţă de un anumit scop, lipsa plăcerilor superioare? Dar o astfel de sclavie şi acea lipsă sunt însăşi esenţa unei forţe superioare şi i s-au atribuit întotdeauna mari merite; pentru a ne convinge de acest lucru, citiţi memoriile misionarilor împrăştiaţi în întreaga lume.

Nu unul dintre aceste lucruri luate separat, nici măcar toate la un loc, face ca o astfel de viaţă să fie lipsită de dorinţă . Într-adevăr, un om poate munci ca un muncitor analfabet, poate face munca pe care o face şi totuşi poate fi numărat printre cele mai nobile creaturi ale lui Dumnezeu. Este foarte posibil ca astfel de creaturi să fi existat şi în masa descrisă de autor ; dar curentul sufletelor lor curgea în adâncuri; şi el era prea înceţoşat de o orbire atavică pentru a observa acest lucru.

Dar dacă ar fi existat *astfel* de naturi excepţionale din punct de vedere moral, ce le-ar fi putut deosebi de mediul lor? Doar faptul că sufletele lor acţionau şi sufereau în ascultare de un ideal intern , în timp ce nimic similar nu se întâmpla în tovarăşii lor. Aceste idealuri ale vieţilor altora rămân printre acele secrete pe care aproape niciodată nu le putem pătrunde, deşi ceva în oamenii care le posedă ne avertizează adesea despre existenţa lor.

Inutilitatea şi josnicia vieţii pentru majoritatea muncitorilor constă în faptul că nu sunt mişcaţi de un astfel de izvor ideal interior. Durerile de spate , orele nesfârşite, pericolul, sunt îndurate cu răbdare de ei - pentru ce? Pentru puţin tutun, un pahar de bere, o ceaşcă de cafea, o pâine şi un pat, pentru a o lua de la capăt a doua zi, cu grija de a le evita pe cât posibil. Acesta este, de fapt, motivul pentru care nu ridicăm monumente muncitorilor de la Metrou, chiar dacă sunt recruţii noştri, chiar dacă, într-un anumit fel, oraşul nostru se sprijină cu adevărat pe inimile lor răbdătoare şi pe spatele lor împietrit. Şi acesta este motivul pentru care ridicăm monumente în schimb soldaţilor noştri, ale căror condiţii exterioare sunt şi mai brutale . Se presupune pur şi simplu că soldaţii au urmărit un ideal, în timp ce acest lucru nu este admis în cazul muncitorilor. [...]

Acum, dacă le consideraţi simple, abstracte şi imediate, vedeţi că simplele idealuri sunt cele mai ieftine lucruri din viaţă. Toată lumea le are într-o formă sau

alta, personale sau generale, corecte sau greşite , inferioare sau înalte; şi este posibil ca majoritatea oamenilor, sentimentali şi visători insignifianţi, beţivi, leneşi şi oameni volubili , care nu dau niciodată dovadă de efort, curaj sau perseverenţă, să aibă mai multe dintre ele decât toţi ceilalţi. Cultura, lărgind, aşa cum o face, orizontul nostru şi câmpul nostru vizual mental, este un mijloc excelent de a multiplica idealurile noastre, de a aduce altele noi în vedere. Prin urmare, profesorul dumneavoastră cu cămaşa apretată şi ochelari ar fi cel mai absolut şi profund semnificativ om, dacă o cantitate de idealuri ar fi în sine suficientă pentru a da sens unei vieţi. [...]

Sensul unei vieţi umane, în ceea ce priveşte scopurile public recunoscute , este, aşadar, produsul uniunii dintre două fiinţe, fiecare dintre ele, în sine, ar fi sterilă. Idealurile luate singure nu au realitate, iar virtuţile luate singure nu au noutate. Pesimiştii pot spune ce vor, dar lucrul care are cel mai profund sens în viaţă, cel puţin comparativ, cel mai profund, este caracterul *progresiei* - adică acea stranie uniune dintre realitate şi noutatea ideală care se poate prezenta continuu în ea.

Recunoaşterea noutăţii ideale este o funcţie a ceea ce numim inteligenţă : dar nu inteligenţa tuturor poate determina care noutăţi sunt ideale. Pentru mulţi, idealul va părea întotdeauna a fi ceea ce este cel mai în concordanţă cu cel mai vechi bine cu care suntem obişnuiţi. În acest caz, caracterul, dacă nu este absolut semnificativ, poate fi totuşi extrem de important . Astfel, dacă trebuie să decidem care este factorul cel mai esenţial al caracterului uman, curajul combativ sau amploarea inteligenţei, trebuie să fim de acord cu Tolstoi şi să alegem acea credinţă simplă, cu luminile şi umbrele ei, pe care orice persoană analfabetă ne-o poate arăta.

[William James, *Voința de a crede,* trad. it., Milano, Libreria Editrice Milanese, 1912 *[Lema determinismului* - pp. 197-202; 209; *Filosoful moral și viața morală* - 272-275]. ID., *Idealurile vieții,* trad. de G.C. Ferrari, Torino, Bocca, 1921, pp. 70-76, *trecând peste*

Ioan Dewey

Ştiinţe naturale şi valori morale

John Dewy a fost cel mai semnificativ exponent cultural al pragmatismului, pe care a propus să îl elimine din abordarea „subiectivistă" a lui James, pentru a-i da mai multă valoare ca practică obiectivă, adică științifică, dar păstrând pentru știință nu doar valoarea socială, ci și cea morală tipică acestei poziții.

Pentru a-și caracteriza poziția, Dewey examinează pe scurt diverse teorii etice, indicând un element unificator în descoperirea unui scop, a unui bine sau a unei legi ultime ca și criteriu de evaluare a conduitei umane. Bunurile și scopurile morale privesc viața și activitatea umană; ele implică un „răspuns individual la situația individuală". Prin urmare, moralitatea are propriile metode de investigare și un câmp de experiență limitat în care metodele sale sunt

utilizate cu succes.

Dewey respinge caracterul absolut al valorilor etice; o credință care a dus la o separare clară între bunurile „ideale” și bunurile „materiale”, cu implicații serioase pentru evaluarea comportamentului. Valorile, susține el, nu pot fi clasificate în funcție de o ierarhie a importanței; toate sunt instrumente, „mijloace pentru îmbogățirea activităților vieții”. Cu alte cuvinte, nu există bunuri „superioare” cărora viața să le poată fi subordonată și nici nu există o diviziune între bunurile morale și cele naturale: „Fiecare calitate”, afirmă el, „în măsura în care contribuie la remedierea relelor existente” trebuie binevenită și promovată.

Conform lui Dewey, etica, la fel ca știința, se bazează pe experiență; domeniul său de aplicare nu se termină cu cunoașterea (el nu este nici intuiționist, nici utilitarist), și nici nu se află în afara raționalității. Nu există nicio separare între fapte și valori, între mijloace și scopuri; există, într-adevăr, o distincție între „este” și „ar trebui”, dar aceasta nu exclude formele argumentative în etică, ca în știință. Cu alte cuvinte, judecățile etice și științifice împărtășesc același proces logic; ambele sunt exprimate în propoziții generale și sunt, prin urmare, testabile, deși cu proceduri metodologice diferite. „Moralitatea”, declară el, „nu este un catalog de acțiuni și nici un set de instrucțiuni precum o rețetă medicală sau culinară. Moralitatea necesită metode specifice și metode bazate pe proiecte.”

În concluzie, nu există nicio barieră între științele naturale și cele morale, între știință și etică; științele (chimia, biologia, medicina etc.) dezvăluie suferința umană și ne ajută să concepem intervenții pentru „îmbunătățirea condiției umane” și, prin urmare, „devin morale; ele devin parte a aparatului de cercetare sau a științei morale”. O întâlnire și o solidaritate sunt posibile dacă moralitatea își abandonează tonul „moralist”, iar știința extraneitatea față de viață.

Dewey își exprimă convingerea că „atunci când știința este impregnată de conștientizarea valorii umane, cel mai grav dualism care a afectat omenirea , diviziunea dintre mecanic, științific și moral și ideal, va fi distrusă”.

Impactul noilor metode de gândire ştiinţifică asupra ideilor morale este în general evident. Bunurile şi scopurile se multiplică; regulile se transformă în principii, iar principiile se transformă în metode de înţelegere. Teoria etică a apărut la greci ca o încercare de a găsi o regulă de conduită care să aibă o bază şi un scop raţional, mai degrabă decât să fie dictată de obicei. Dar, în locul acestuia din urmă, raţiunea a fost forţată să ofere obiecte şi legi la fel de fixe. De atunci, teoria etică a rămas în mod ciudat obsedată de ideea de a trebui să descopere un scop suprem sau un bine sau o lege ultimă şi supremă. Acesta este elementul comun dintre diferitele teorii. Pentru unii, scopul este loialitatea sau ascultarea faţă de o putere sau autoritate superioară, care se baza la rândul ei pe Voinţa Divină, voinţa conducătorului secular, menţinerea instituţiilor care reprezintă scopul superiorilor şi conştientizarea raţională a datoriei. Dar ele diferă tocmai pentru că erau de acord asupra unui punct: legea avea o singură sursă supremă. Pentru alte teorii, moralitatea nu putea să se afle acolo unde dorea puterea legislativă, ci trebuia căutată în scopuri care sunt bune. Astfel, unii au căutat binele în autorealizare, alţii în sfinţenie, alţii în fericire, alţii în maximul plăcerilor. Totuşi, toate aceste şcoli au împărtăşit presupunerea unui singur bine suprem, prestabilit: se ciocneau doar pentru că împărtăşeau această premisă.

Vom scăpa de confuzie şi conflict aprofundând rădăcina acestui element comun? Nu ar putea fi oare credinţa în Unicul şi Suprem (fie concepută ca un bine, fie ca o lege autoritară) un produs intelectual al acelei organizări feudale care dispare istoric şi al acelei credinţe într-un cosmos limitat şi ordonat în care nemişcarea este superioară mişcării, o credinţă care a dispărut acum din ştiinţele naturii? Am spus adesea că limitarea actuală a reconstrucţiei intelectuale constă în lipsa sa de aplicare la disciplinele morale şi sociale. Nu necesită oare această aplicare ulterioară tocmai o îndreptare către o credinţă într-o pluralitate de bunuri şi scopuri care sunt schimbătoare, mobile şi individuale şi că principiile, criteriile şi legile sunt instrumente intelectuale pentru analiza situaţiilor individuale sau unice?

bine , de neînlocuit , poate părea nu doar prea directă, ci şi absurdă. Tradiţia ne învaţă, de fapt, că tocmai neregularitatea cazurilor individuale face necesară ghidarea conduitei prin universalii şi că esenţa dispoziţiei virtuoase este disponibilitatea de a subordona fiecare caz particular dictatelor unui principiu fix. Pe scurt, dacă s-ar permite ca un scop general sau o lege să fie determinată de o situaţie concretă, confuzia ar fi totală, iar licenţiozitatea nestăvilită. Să încercăm, în schimb, să urmăm regula pragmatică şi să descoperim sensul ideii şi să ne întrebăm ce consecinţe are. Se dovedeşte, în mod ciudat, că importanţa primară şi unică a caracterului unic şi moral suprem al situaţiei concrete constă în transferul poverii moralităţii către intelect. Nu elimină responsabilitatea: o situează doar. O situaţie morală este una în care judecata şi alegerea sunt necesare înaintea acţiunii manifeste . Semnificaţia practică a situaţiei - adică acţiunea necesară pentru a răspunde la aceasta - nu este deloc evidentă: trebuie căutată.

Există dorinţe conflictuale şi bunuri aparent alternative: este necesar să găsim cursul corect de acţiune, binele potrivit. Aceasta necesită investigare, observarea detaliată a situaţiei, analiza diferitelor sale elemente, clarificarea a ceea ce este obscur. Trebuie să evaluăm caracteristicile sale importante, să urmărim consecinţele diferitelor cursuri de acţiune sugerate, să tratăm decizia la care am ajuns ca fiind ipotetică sau un test până când consecinţele prevăzute sau presupuse care au dus la adoptarea sa au fost făcute să corespundă consecinţelor reale. Această investigaţie este inteligenţă. Eşecurile noastre morale provin dintr-o slăbiciune a temperamentului, o lipsă de empatie, prejudecăţi şi părtiniri care ne determină să judecăm un caz specific neatent sau pervers. O mare empatie, o sensibilitate acută, tenacitatea în faţa neplăcerilor , echilibrul intereselor care ne permite să desfăşurăm inteligent munca de analiză şi decizie - acestea sunt trăsăturile distinctive morale, virtuţile sau perfecţiunea morală.

Trebuie menţionat că, sub toate acestea, găsim din nou problema deja explorată în legătură cu investigaţia fizică. Şi aici, de mult timp, a părut că certitudinea raţională şi demonstraţia pot fi atinse doar pornind de la concepţii universale şi subsumând cazuri particulare în acestea. În fiecare timp şi loc, oamenii care au pionierat metodele de investigaţie adoptate acum au fost denunţaţi (cu bună-credinţă) ca subminatori ai adevărului şi duşmani ai ştiinţei. În cele din urmă, ei au prevalat deoarece, aşa cum s-a spus deja, metoda universalelor a confirmat prejudecăţi şi a sancţionat idei care deveniseră curente în absenţa oricăror dovezi în favoarea lor; în timp ce, acordând greutate de la început până la sfârşit cazului individual, s-a încurajat o investigaţie minuţioasă a faptelor şi o examinare a principiilor.

În cele din urmă, pierderea adevărurilor eterne a fost mai mult decât compensată de accesul la faptele cotidiene; pierderea sistemului de definiţii şi a tipurilor superioare, fixe, de un sistem tot mai mare de ipoteze şi legi folosite pentru clasificarea faptelor. La urma urmei, recomandăm doar ca reflecţia morală să adopte logica care s-a dovedit fiabilă, riguroasă şi fructuoasă în judecarea fenomenelor fizice. Şi din acelaşi motiv: în ciuda unei veneraţii nominale şi estetice a raţiunii, vechea metodă a descurajat raţiunea, deoarece împiedica cercetarea scrupuloasă şi asiduă.

Mai precis, mutarea sarcinii vieţii morale de la respectarea regulilor sau urmărirea scopurilor stabilite la descoperirea relelor care trebuie remediate într-un caz particular şi la elaborarea de planuri şi metode pentru atingerea acestora elimină cauzele care au făcut întotdeauna teoria morală discutabilă şi au ţinut-o departe de contactul util cu exigenţele practicii. [...]

Între timp, perplexităţile morale specifice pentru care este nevoie de inteligenţă nu sunt clarificate. Nu putem nici căuta, nici obţine sănătate, bogăţie, cunoaştere, dreptate sau bunătate în general. Acţiunea este întotdeauna specifică , concretă, individuală şi unică. Prin urmare, judecăţile despre acţiunile care trebuie întreprinse trebuie să fie, de asemenea, specifice. A spune că un om îşi

doreşte sănătate sau dreptate înseamnă doar că vrea să trăiască sănătos sau drept; din nou , la fel ca adevărul, acestea sunt adverbe care modifică acţiunea în cazuri particulare. Cum să trăieşti sănătos sau drept este o chestiune care variază în funcţie de fiecare persoană, de experienţele sale trecute, oportunităţi, slăbiciuni şi abilităţi înnăscute sau dobândite. Nu omul în general, ci un om anume, afectat de o anumită afecţiune, îşi propune să trăiască sănătos şi, prin urmare, sănătatea nu poate avea exact aceeaşi semnificaţie pentru el ca pentru orice alt muritor. [...]

Bunurile şi scopurile morale există doar atunci când trebuie făcut ceva, ceea ce arată că există deficienţe şi rele în situaţia existentă. Răul respectiv, însă, este doar acel rău, niciodată duplicatul exact al altuia. Prin urmare, binele situaţiei trebuie descoperit, proiectat şi realizat pe baza defectului sau problemei precise care trebuie rezolvată. Nu poate fi introdus inteligent în situaţie din exterior. Totuşi, este înţelept să comparăm diverse cazuri , să adunăm laolaltă relele de care suferă omenirea şi să generalizăm bunurile corespunzătoare în clase: sănătatea, bogăţia, producţia, cumpătarea , afabilitatea, curtoazia, cunoaşterea, gustul estetic, iniţiativa, curajul , răbdarea, ingeniozitatea, acurateţea şi o multitudine de alte scopuri generale sunt recunoscute ca bunuri. Dar valoarea unei astfel de sistematizări este intelectuală sau analitică: clasificarea sugerează posibilele trăsături de căutat în studierea unui anumit caz şi cele care indică metodele de acţiune pentru a încerca să elimine cauzele deduse ale răului. Sunt instrumente de discernământ, valoarea lor constând în promovarea unui răspuns individual la situaţia individuală.

Moralitatea nu este un catalog de acţiuni şi nici un set de instrucţiuni precum o reţetă medicală sau culinară. Moralitatea necesită metode specifice de investigare şi planificare; metode de investigare pentru a localiza dificultăţi şi rele; metode de planificare pentru a face planuri care să fie folosite ca ipoteze pentru abordarea lor. Iar semnificaţia pragmatică a logicii situaţiilor individuale, fiecare cu propriul său bine şi propriul său principiu de neînlocuit, este de a abate teoria de la preocuparea sa pentru concepţii generale pentru a se concentra pe dezvoltarea unor metode eficiente de investigare.

Două consecinţe etice extrem de semnificative merită menţionate. Credinţa în valori fixe a generat o împărţire a scopurilor în intrinseci şi instrumentale , cele demne în sine şi cele importante doar ca mijloace pentru atingerea bunurilor intrinseci. Această discriminare a fost chiar considerată începutul înţelepciunii, al discernământului moral.

Dialectic, este o distincţie interesantă, care pare inofensivă. Pusă în practică, are efecte tragice; din punct de vedere istoric, a fost sursa şi justificarea unei diferenţe dure şi tenace între bunurile ideale, pe de o parte, şi bunurile materiale, pe de altă parte. [...]

Aristotel a folosit această distincţie pentru a argumenta că sclavii şi clasa muncitoare, deşi necesare statului - binele public - nu erau constituenţi ai *statului* . Ceea ce este considerat *doar* instrumental trebuie să se apropie de munca ingrată;

nu poate impune atenţie sau respect intelectual, artistic sau moral. Orice devine *lipsit de valoare* imediat ce este considerat lipsit de valoare şi, prin urmare, oamenii cu interese „ideale" au preferat să se dedice altor preocupări. Urgenţa şi presiunea obiectivelor „inferioare" au fost ascunse sub bună educaţie sau delegate *unei* clase inferioare de muritori, astfel încât puţini să fie liberi să urmărească bunuri care sunt cu adevărat sau intrinsec demne. Această detaşare, în numele unor obiective superioare, a lăsat activităţile inferioare în întregime la dispoziţia restului umanităţii, în special a oamenilor energici şi „practici".

Nimeni nu poate aprecia cât de mult materialismul brutal al vieţii noastre economice se datorează faptului că scopurile economice au fost considerate doar *instrumentale* . [...]

Cealaltă schimbare generală constă în eliberarea definitivă a noastră de - distincţia tradiţională dintre bunurile morale, cum ar fi virtuţile, şi bunurile naturale, cum ar fi sănătatea, securitatea economică, arta, ştiinţa şi altele asemenea. Opinia pe care o susţin este singura care a deplorat această distincţie rigidă şi care s-a străduit să o abolească. Unele şcoli au mers până acolo încât au atribuit valoare excelenţei morale, calităţilor de caracter, doar pentru că acestea promovează bunurile naturale. Însă logica experimentală, dacă este transpusă în domeniul moral, face ca fiecare calitate să fie bună în măsura în care contribuie la remedierea relelor existente. Şi, procedând astfel, aplică semnificaţia morală a ştiinţelor naturii. Odată ce am criticat deficienţele sociale de astăzi, ne putem întreba dacă, la bază, dificultatea constă în separarea dintre ştiinţele naturale şi cele morale.

Când fizica, chimia, biologia şi medicina contribuie la dezvăluirea suferinţei umane şi la conceperea planurilor de a o alina şi de a îmbunătăţi condiţia umană, ele devin morale; devin parte a aparatului de cercetare sau a ştiinţei morale. Aceasta din urmă îşi pierde apoi aroma particulară, didactică şi pedantă, tonul său moralist şi exhortativ , vocea sa slabă şi stridentă şi vaguitatea sa. Obţine efecte bune, dar nu este singura care câştigă. Ştiinţele naturii îşi pierd extraneitatea şi dobândesc o calitate umanistă; ele nu ar trebui urmărite într-un mod tehnic şi specializat, în căutarea adevărului în sine, ci cu sentimentul că sunt relevante din punct de vedere social şi indispensabile din punct de vedere intelectual. Sunt tehnice doar în sensul că oferă tehnica ingineriei sociale şi morale.

Când ştiinţa va fi complet impregnată de conştientizarea valorii umane , cel mai grav dualism care a afectat vreodată omenirea va fi distrus - diviziunea dintre material, mecanic şi ştiinţific, şi moral şi ideal. Forţele umane irosite în prezent prin această diviziune vor fi unificate şi consolidate. Atâta timp cât obiectivele nu sunt considerate individuale, în funcţie de nevoile şi oportunităţile specifice, mintea se va mulţumi cu abstracţiunea şi va continua să nu aibă stimulul pentru utilizarea morală sau socială a ştiinţelor naturii şi a datelor istorice. Dar când atenţia este concentrată asupra situaţiilor concrete şi variate, va deveni imperativ să se apeleze la toate materialele intelectuale

necesare pentru a clarifica cazurile individuale. Când mintea este chemată să se concentreze asupra inteligenţei, problemele intelectuale devin moralizate . Iar conflictul supărător şi risipitor dintre naturalism şi umanism va lua sfârşit.

Aceste consideraţii generale pot fi extinse. În primul rând, investigaţia şi descoperirea ocupă acelaşi loc în moralitate pe care îl ocupă deja în ştiinţele naturii. Validarea şi demonstraţia devin experimentale , o chestiune de consecinţe. Raţiunea, întotdeauna un termen onorific în etică, este implementată în metodele prin care nevoile şi condiţiile, obstacolele şi resursele situaţiei sunt examinate în detaliu şi se dezvoltă planuri inteligente de îmbunătăţire. În timp ce generalizările abstracte şi exagerate duc la concluzii saltate sau „anticipează natura", iar consecinţele lor negative sunt deplorate şi atribuite perversităţii naturale şi sorţii adverse, trecerea la o analiză a situaţiei specifice face ca investigaţia să fie obligatorie şi observarea atentă a consecinţelor să fie imperativă.

Nicio decizie trecută, niciun principiu vechi nu poate fi folosit pentru a justifica un curs de acţiune. În orice caz dat, niciun efort de a forma un obiectiv nu este ultimul: consecinţele trebuie înregistrate cu atenţie, iar obiectivul trebuie menţinut ca o ipoteză de lucru doar până când rezultatele îi confirmă corectitudinea. Greşelile nu mai sunt doar accidente inevitabile care trebuie regretate sau păcate morale care trebuie ispăşite şi iertate; ele sunt lecţii despre modalităţile greşite de utilizare a inteligenţei şi instrucţiuni pentru a face mai bine în viitor: ele indică o nevoie de revizuire , dezvoltare şi reajustare. Obiectivele cresc, standardele de judecată se îmbunătăţesc. Omul este obligat să dezvolte standarde şi idealuri mai avansate, la fel cum este obligat să le folosească conştiincios pe cele pe care le posedă deja . Viaţa morală este protejată de căderea în formalism şi repetiţie rigidă; este făcută flexibilă, vitală şi în creştere.

În al doilea rând, fiecare caz care necesită acţiune morală capătă aceeaşi importanţă şi urgenţă ca oricare altul. Dacă nevoile şi deficienţele unei anumite situaţii indică faptul că îmbunătăţirea sănătăţii este un scop şi un bine, atunci pentru acea situaţie, sănătatea este binele suprem şi suprem, nu un mijloc pentru altceva, ci o valoare supremă şi intrinsecă. Acelaşi lucru este valabil şi pentru îmbunătăţirea condiţiilor economice, a modului în care cineva îşi câştigă existenţa şi a cerinţelor muncii şi familiei - toate acestea, sub sancţiunea unor scopuri stabilite, au fost reduse la nivel secundar şi doar instrumentale şi, prin urmare, relativ josnice şi neimportante. Orice lucru care, într-o anumită situaţie, este un scop şi un bine are acelaşi merit, rang şi demnitate ca orice alt bine din orice altă situaţie şi merită aceeaşi atenţie inteligentă.

În al treilea rând, serveşte la distrugerea fariseismului. Suntem atât de obişnuiţi să -l considerăm o ipocrizie deliberată încât trecem cu vederea premisele sale intelectuale. Concepţia care caută scopul unei acţiuni în circumstanţele - situaţiei concrete nu va aplica acelaşi standard de judecată în toate cazurile. Atunci când o persoană cu o minte educată şi resurse mari face parte din situaţie,

aceasta va stârni aşteptări mai mari decât o persoană cu o minte rudimentară şi necultivă. Va deveni evident că este absurd să aplici acelaşi standard de judecată sălbaticilor şi oamenilor civilizaţi. Niciun grup sau individ nu va fi judecat după dacă a obţinut sau nu un rezultat predeterminat, ci după direcţia pe care a luat-o. Omul rău este omul care, oricât de bun a fost, a devenit mai rău, a devenit mai puţin bun. Omul bun este omul care, oricât de nemeritos a fost, se îndreaptă spre a deveni mai bun. O astfel de concepţie ne face severi în a ne judeca pe noi înşine şi milostivi în a-i judeca pe ceilalţi: exclude aroganţa care însoţeşte întotdeauna judecata bazată pe gradul de apropiere de scopurile prestabilite.

În al patrulea rând, nu rezultatul sau rezultatul static devine semnificativ, ci procesul de creştere, îmbunătăţire şi progres. Nu sănătatea ca scop predeterminat o dată pentru totdeauna, ci îmbunătăţirea necesară a sănătăţii - un proces continuu - este scopul şi binele. Scopul nu mai este termenul sau limita care trebuie atinsă: este procesul activ de transformare a situaţiei existente. Perfecţiunea nu este scopul suprem al vieţii, ci procesul neîncetat de perfecţionare, maturizare şi rafinare. Onestitatea, hărnicia , cumpătarea, dreptatea, la fel ca sănătatea, bogăţia şi cunoaşterea , nu sunt bunuri de posedat, aşa cum ar fi dacă ar fi obiective predeterminate de atins: ele sunt direcţia luată de schimbarea calităţii experienţei. Creşterea în sine este singurul „scop" moral.

Deşi influenţa acestei idei asupra problemei răului şi a controversei dintre optimism şi pesimism este prea vastă pentru a fi discutată aici, merită menţionată. Problema răului încetează să mai fie teologică şi metafizică şi este percepută ca problema practică a limitării, atenuării şi, în măsura posibilului, eliminării lui. Filosofia nu mai este obligată să găsească metode ingenioase pentru a demonstra că relele sunt doar aparente şi nu reale, sau să dezvolte scheme pentru a le explica sau, mai rău, pentru a le justifica. Ea îşi asumă o altă obligaţie: aceea de a contribui, oricât de umil, la metodele care ne vor ajuta să descoperim cauzele relelor umanităţii. Pesimismul este o doctrină paralizantă; declarând că lumea este pur şi simplu rea, face inutile toate eforturile de a descoperi cauzele remediabile ale relelor specifice şi, astfel, distruge din rădăcină orice încercare de a face lumea mai bună şi mai fericită. Optimismul în sine, care a fost consecinţa încercării de a explica răul pentru a-l elimina, este un coşmar similar.

La urma urmei, optimismul care susţine că lumea este deja cea mai bună dintre toate lumile posibile poate fi considerat cel mai rău pesimism. Dacă aceasta este cu adevărat cea mai bună, cum ar fi o lume fundamental rea? Meliorismul, pe de altă parte, consideră că anumite condiţii existente la un moment dat, fie ele relativ bune sau rele, pot fi totuşi îmbunătăţite. El încurajează intelectul să studieze mijloacele pozitive care duc la bine şi obstacolele în calea realizării lor şi să lucreze pentru a îmbunătăţi condiţiile. El inspiră încredere şi speranţă rezonabilă. Optimismul, însă, nu face asta: atunci când afirmă că binele a fost deja realizat în realitatea supremă, tinde să ne ascundă relele care există concret. Prea uşor devine credinţa celor care trăiesc în confort şi au reuşit să-şi câştige

recompensele în această lume. Optimismul îl face prea uşor pe susţinătorul său surd şi orbit la suferinţa celor mai puţin norocoşi şi gata să găsească cauza dificultăţilor altora în răutatea lor. Astfel, el colaborează cu pesimismul, în ciuda opoziţiei nominale, pentru a înăbuşi înţelegerea empatică şi eforturile inteligente de reformă. Îi distrage pe oameni de lumea relativităţii şi a schimbării pentru a -i cufunda în calmul absolutului şi al eternului.

Aceste schimbări în atitudinea morală sunt foarte importante pentru ideea de fericire, adesea dispreţuită de moralişti. Totuşi, chiar şi cel mai ascetic dintre ei a reînviat de obicei ideea de fericire sub un alt nume, numind-o, de exemplu, beatitudine. Bunătatea fără fericire, vitejia sau virtutea fără satisfacţie, obiectivele fără bucurie conştientă sunt la fel de intolerabile în practică pe cât sunt de contradictorii în concepţie . Fericirea, însă, nu este o simplă posesiune, nu este o realizare predeterminată. Este fie egoismul nedemn condamnat cu amărăciune de moralişti, fie - poate sub eticheta de beatitudine - un plictiseală insipidă , o uşurare prelungită şi o uşurare de orice luptă şi trudă care va mulţumi doar celor mai merituoase dintre violete. Fericirea se găseşte doar în succes, iar aceasta înseamnă realizare, avansare, avansare : un proces activ, nu pasiv. Prin urmare, implică depăşirea obstacolelor, eliminarea surselor de deficienţă şi rău. Sensibilitatea etică şi plăcerea sunt o mare parte a oricărei fericiri demne de acest nume. Dar aprecierea estetică complet separată de reînnoirea spirituală, recrearea mentală şi purificarea emoţională este slabă şi bolnavă, condamnată la înfometare. Faptul că reînnoirea şi recrearea au loc inconştient şi nu intenţionat le face şi mai autentice.

[John Dewey, *Refacerea filosofiei.,* prefață de Armando Massarenti, trad. de Sylvie Coyaud, Roma, Donzelli Editore, 1998, pp. 11-24]

George Edward Moore

Obiectul eticii

Tendința de a baza sistemele de moralitate pe rezultatele obținute de științe l-a găsit pe George E. Moore pe unul dintre cei mai înfocați negaționiști. Cu Principia *Ethica* din 1903, el a deschis o nouă fază în istoria filosofiei morale, stabilind o distincție între etică și metaetică; etica întreabă ce este „bine", metaetica ce înțelegem atunci când spunem „bine". Etica are un caracter normativ, adică indică ce acțiune, dintre multele posibile, ar trebui să întreprindem; metaetica clarifică diversele și diferitele semnificații ale termenilor etici, cum ar fi „bine", „just", „moral", „rău" și așa mai departe. „Nu este sarcina filosofului", afirmă el, „să dea sfaturi sau îndemnuri morale".

Problema fundamentală a eticii, conform lui Moore, este de a stabili ce se înțelege prin termenul „bun"; răspunsul este că acest termen este indefinibil deoarece este o noțiune simplă, elementară, primitivă și pot fi definite doar concepte complexe, deoarece definiția este rezoluția unui întreg în părțile sale simple. Prin urmare, propozițiile etice nu pot fi dovedite sau infirmate. Noțiunea de bine este intuitivă, ca și cea de „galben", prin urmare „toată lumea

este constant conștientă de această noțiune". Iar termenul intuiționism a fost folosit pentru a indica orientarea etică a lui Moore .

Conform filosofului englez, toate teoriile etice dezvoltate de-a lungul istoriei gândirii au căzut pradă „erorii naturaliste", adică tentației de a defini binele indicându-l ca o proprietate a lucrurilor naturale sau ca o entitate metafizică sau supranaturală. „Eroarea naturalistă" este, așadar, o procedură prin care se ajung la concluzii etice pornind de la premise neetice; propozițiile de valoare sunt deduse din propoziții de fapt, în timp ce valoarea nu este nici reductibilă, nici deductibilă din fapt. De exemplu, este o „eroare" să identifici „binele " cu „plăcutul", considerând acesta din urmă o entitate existentă obiectiv. În concluzie, proprietățile etice nu sunt nici naturale, precum roșul, nici metafizice, precum ființa divină, ci „evidente de la sine". În acest fel, Moore consideră că a asigurat autonomia autentică a moralității, atât față de cunoașterea științifică, cât și față de cea metafizică.

„ Moore, afirmă Vailati, consideră atitudinea moralistului ca fiind mult mai asemănătoare cu cea a poetului și a artistului decât cu cea a oamenilor de știință care își propun să descrie, să explice sau să prezică ceea ce este sau va fi. În timp ce pentru omul de știință, de fapt, însăși utilizarea imaginației este întotdeauna subordonată și legată, deși nu întotdeauna direct, de scopul de a ne oferi, din ceea ce se numește realitate, cea mai exactă și sigură reprezentare posibilă, moralistul, în măsura în care vizează cel puțin alegerea și evaluarea a ceea ce este dezirabil ca scop și nu doar ca mijloc pentru un alt scop, nu este limitat de nicio preocupare de acest fel."

Ce este, aşadar, binele? S-ar putea crede că aceasta este o întrebare verbală. O definiţie, de fapt, nu este adesea nimic mai mult decât exprimarea sensului unui cuvânt prin alte cuvinte. Dar acesta nu este genul de definiţie pe care îl caut. O astfel de definiţie nu poate avea o importanţă decisivă în nicio ştiinţă, cu excepţia lexicografiei. Dacă aş căuta o definiţie de acest fel, ar trebui mai întâi să iau în considerare modul în care este folosit în general cuvântul „bun"; dar scopul meu nu este să descopăr utilizarea corectă a acestui termen, aşa cum este stabilită de obicei. Cu siguranţă aş fi nebun dacă aş încerca să-l folosesc pentru ceva ce nu denotă de obicei: dacă, de exemplu, aş simţi că de fiecare dată când folosesc cuvântul „bun" trebuie să fiu înţeles că fac aluzie la obiectul denumit de obicei prin cuvântul „masă". Prin urmare, voi folosi termenul în sensul pe care îl cred a fi cel obişnuit; dar, în acelaşi timp, nu am nicio dorinţă să argumentez dacă am dreptate sau nu când cred că este folosit în mod obişnuit în acest fel. Scopul meu este doar acel obiect sau idee la care, pe bună dreptate sau pe nedrept, cred că se referă în general cuvântul. Ceea ce vreau să descopăr este natura acelui obiect sau a acelei idei şi asupra acestui lucru mă preocupă să ajung la un punct de acord.

Dar dacă înţelegem întrebarea în acest sens, răspunsul meu la ea ar putea părea foarte dezamăgitor. Dacă sunt întrebat: „Ce este binele?", răspunsul meu este că binele este bine şi nimic altceva. Sau dacă sunt întrebat: „Cum poate fi definit binele?", răspunsul meu este că nu poate fi definit şi asta este tot ce am de spus pe această temă. Dar, oricât de dezamăgitoare ar părea aceste răspunsuri,

ele sunt de cea mai fundamentală importanţă. Pentru cititorii familiarizaţi cu terminologia filosofică, pot exprima importanţa lor spunând că pot fi reduse la aceasta: propoziţiile referitoare la bine sunt toate sintetice şi niciodată analitice; şi acesta nu este cu siguranţă un lucru mic. Acelaşi lucru ar putea fi exprimat mai simplu spunând că, dacă am dreptate, nimeni nu va putea pretinde să ne impună o axiomă precum: „plăcerea este singurul bine" sau „binele este ceea ce este dorit " sub pretextul că acesta este „adevăratul sens al cuvântului".

Să luăm acum în considerare această poziţie. Ceea ce susţin este că „binele" este o noţiune simplă, aşa cum „galbenul" este o noţiune simplă; şi că, aşa cum nu există nicio modalitate de a explica cuiva care nu ştie deja ce este galbenul, tot aşa nu există nicio modalitate de a-i explica ce este binele . Definiţiile de tipul celei pe care o căutam, adică cele care descriu natura reală a obiectului sau noţiunii denotate de un cuvânt şi care nu se limitează la a enunţa sensul pe care îl are în mod obişnuit cuvântul, sunt posibile numai atunci când obiectul sau noţiunea în cauză este ceva complex. Se poate da o definiţie a unui cal, deoarece un cal are multe proprietăţi şi calităţi diferite, toate putând fi enumerate. Dar când toate au fost enumerate şi calul a fost redus la...

termeni mai simpli , acestea din urmă, la rândul lor, nu pot fi definite mai departe. Sunt pur şi simplu ceva gândit sau perceput, iar natura lor nu poate fi făcută cunoscută prin intermediul unor definiţii cuiva care nu este capabil să le gândească sau să le perceapă. S-ar putea obiecta că există obiecte pe care le putem descrie altora fără ca aceştia să le fi văzut sau să se fi gândit vreodată la ele. [...].

Dar mă tem că nu am înlăturat încă principala dificultate care ne-ar putea împiedica să acceptăm propoziţia că binele este indefinibil. Nu vreau să spun că *binele, ceea ce este bun,* este indefinibil în acest fel; dacă aş crede aşa, nu aş scrie o carte de etică, deoarece scopul meu principal este să contribui la descoperirea unei astfel de definiţii. Tocmai pentru că cred că va exista un risc mai mic de eroare în căutarea noastră a „binelui", insist acum să spun că binele este indefinibil. Trebuie să încerc să explic diferenţa dintre cei doi termeni. Presupun că este admis şi clar că binele este un adjectiv. „Binele", „ceea ce este bun", va fi atunci substantivul căruia i se va aplica adjectivul bun: va fi mulţimea a ceea ce i se aplică adjectivul respectiv, iar adjectivul i se va aplica întotdeauna cu adevărat. Dar dacă este ceea ce i se aplică adjectivul, acesta trebuie să difere într-un fel de adjectivul în sine; iar suma acelui ceva diferit, oricare ar fi el, va fi definiţia noastră a *binelui.* Se poate ca alte adjective în afară de „bun" să se aplice acestui ceva. Poate fi plăcut, inteligent: şi dacă aceste două adjective fac parte din definiţia sa, cu siguranţă va fi adevărat că plăcerea şi inteligenţa sunt bune. Mulţi par să creadă că, dacă spunem „Plăcerea şi inteligenţa sunt bune" sau „Numai plăcerea şi inteligenţa sunt bune", dăm o definiţie a „binelui". Acum, nu voi nega că propoziţiile de această natură pot fi uneori numite definiţii; nu sunt suficient de familiarizat cu utilizarea comună a cuvântului pentru a decide asupra acestei

chestiuni. Doresc doar să fie clar că nu vreau să spun asta când spun că nu este posibil să se dea o definiţie a „binelui" şi că nu voi vrea să spun asta când voi folosi termenul de acum înainte. Sunt profund convins că pot exista propoziţii adevărate de forma „Inteligenţa şi numai inteligenţa sunt bune"; dacă nu ar exista, definiţia noastră a binelui ar fi imposibilă. Întrucât nu este cazul, cred că binele este definibil; şi totuşi susţin că „binele", ca atare, este indefinibil.

„Bun", aşadar, dacă prin acest termen înţelegem acea calitate pe care o afirmăm că aparţine unui lucru atunci când spunem că este bun, nu este susceptibil de nicio definiţie, în sensul cel mai deplin al cuvântului. Iar cel mai important sens al „definiţiei" este acela în care o definiţie precizează care sunt părţile care compun invariabil un anumit întreg ; şi în acest sens, „bun" nu are definiţie, deoarece este simplu şi nu are părţi. Este unul dintre acele nenumărate obiecte ale gândirii care sunt în sine imposibil de definit, deoarece sunt termenii ultimi prin referire la care trebuie definit tot ce este susceptibil de definiţie . Faptul că trebuie să existe un număr nelimitat de astfel de termeni este evident, dacă reflectăm asupra acestui lucru; căci nu putem defini nimic decât printr-o analiză care, atunci când este dusă la cea mai mare întindere, ne poate conduce doar înapoi la ceva care este pur şi simplu diferit de orice altceva şi care, prin diferenţa sa definitivă, explică particularităţile întregului pe care dorim să-l definim: căci fiecare întreg conţine părţi care sunt comune şi altor întreguri. Prin urmare, nu există nicio dificultate intrinsecă în afirmaţia că „bun" denotă o calitate simplă şi indefinibilă. Există multe alte exemple de calităţi similare.

Luăm, de exemplu, galbenul. Putem încerca să-l definim descriind echivalentul său fizic; putem spune ce fel de vibraţii luminoase trebuie să stimuleze ochiul normal pentru ca acesta să fie perceput . Dar o clipă de reflecţie este suficientă pentru a ne da seama că acele vibraţii luminoase nu sunt în sine ceea ce înţelegem prin galben. Nu sunt ceea ce percepem. Niciodată nu am fi putut descoperi existenţa lor dacă nu am fi fost mai întâi frapaţi de diferenţa evidentă de calitate dintre diferite culori. Tot ce putem spune despre aceste vibraţii este că ele sunt corespondenţele spaţiale cu galbenul pe care îl percepem de fapt.

Totuşi, o greşeală de acest fel simplu s-a făcut întotdeauna frecvent cu privire la conceptul de „bine". Poate fi adevărat că toate lucrurile bune sunt şi altceva, aşa cum este adevărat că toate lucrurile galbene produc un anumit tip de vibraţie în aer. Şi este un fapt că Etica caută să descopere care sunt toate acele alte calităţi care aparţin tuturor lucrurilor bune. Însă prea mulţi filozofi au crezut că pot defini cu adevărat binele prin simpla enumerare a acelor alte calităţi; crezând că astfel de calităţi nu erau, de fapt, pur şi simplu „altele", ci absolut şi în întregime identice cu „bunătatea". Propun să numim această viziune „eroarea naturalistă".

[George Edward Moore, *Principia Ethica,* trad. de Gianni Vattimo, prefaţă de Nicola Abbagnano, Milano, Bompiani, 1964, p. 43-56]

Ştiinţă şi etică

Orientarea neopozitivismului logic, în special în Anglia, a fost categoric în favoarea valorii științei. Acesta a luat știința ca model pentru toate afirmațiile semnificative, excluzând riguros metafizica și religia din domeniul cunoașterii, deși mulți dintre exponenții săi le-au recunoscut o valoare imaginativă și emoțională. În acest sens, ei au respins legătura pozitivistă dintre moralitate și știință.

În acest eseu, Bertrand Russell prezintă pe deplin cea mai recentă concepție a sa despre etică și relația pe care aceasta o are (sau ar trebui să o aibă) cu știința. După o fază inițială „platonică", în care a atribuit o valoare obiectivă conceptelor de bine și rău, în sensul că conceptele etice sunt ca cele matematice și logice, adică evidente, a ajuns la o poziție opusă, o formă de emotivism. Adică, a susținut o etică ale cărei norme au o origine practică, emoțională, și nu rațională sau cognitivă.

Cu alte cuvinte, afirmațiile etice nu pot fi clasificate în funcție de categoriile de adevărat și fals (categorii utilizate de știință), ci sunt expresii ale unor sentimente care tind să le determine pe altele. Pe scurt, eticii îi lipsește dimensiunea cognitivă , o dimensiune care caracterizează raționalitatea științifică. „O judecată de valoare intrinsecă", afirmă el în *Putere,* „trebuie interpretată ca expresia unei dorințe referitoare la dorințele umanității. Când spun «ura este rea», spun de fapt «Aș vrea ca nimeni să nu urască»: nu fac o afirmație, ci exprim doar un anumit tip de dorință."

concepții despre „bine" dezvoltate istoric, concluzionând că, dacă îl putem defini, „crearea normelor morale este o chestiune care ține de știință". Însă o definiție univocă a binelui este logic imposibilă, deoarece nu există dovezi sau argumente decisive în favoarea vreuneia dintre diversele teze. „Fiecare susținător al unei teze nu poate apela decât la propriile emoții" și poate folosi argumente retorice mai mult sau mai puțin „puternice", adică capabile să trezească emoții similare cu ale sale și, astfel, să-și convingă interlocutorul.

Din aceasta extrage Russell definiția eticii ca „o încercare de a conferi o importanță universală și nu doar personală unora dintre dorințele noastre", conștient fiind însă că fiecare dorință este personală chiar „dacă ceea ce se dorește este universal": aceasta este neînțelegerea sau aporia care stă la baza eticii, deși rămâne adevărat că dorința, în sine, nu este nici rațională, nici irațională, deoarece nu se pot prezenta argumente pro sau contra pentru a o justifica, așa cum este cazul în schimb cu ipotezele științifice.

Cei care susţin că ştiinţa este incompletă susţin că ştiinţa nu are nimic de spus despre „valori". Recunosc asta ; dar când se insinuează că etica conţine adevăruri care nu pot fi dovedite sau infirmate de ştiinţă, nu mai sunt de acord . Aceasta este o problemă despre care nu este nicidecum uşor să te gândeşti limpede, iar propriile mele opinii asupra acestei chestiuni sunt foarte diferite de cele de acum treizeci de ani.

> [Şi filosofii] au conceput conceptul de Bine, prin care înţeleg, aproximativ, ceea ce, în sine şi separat de consecinţele sale, ar trebui să dorim să vedem existenţi sau, dacă sunt teişti, ceea ce Îi place lui Dumnezeu. Majoritatea oamenilor ar fi de acord că fericirea este preferabilă nefericirii, prietenia duşmăniei şi aşa mai departe. Normele morale, conform acestei perspective, sunt justificate dacă promovează existenţa a ceea ce este bun în sine şi prin sine, dar nu altfel. Interzicerea crimei, în marea majoritate a cazurilor, poate fi justificată prin efectele sale, dar obiceiul de a arde văduvele pe rugurile funerare ale soţilor lor nu este justificat. Prin urmare, prima normă ar trebui păstrată , dar nu şi a doua. Chiar şi cele mai bune norme morale vor avea însă *unele* excepţii, deoarece nicio categorie de acţiuni nu produce *întotdeauna rezultate rele* . Avem astfel trei sensuri diferite în care un act poate fi lăudabil din punct de vedere etic: 1) se poate conforma unui cod moral acceptat; 2) se poate intenţiona sincer ca acesta să producă efecte bune; 3) poate produce efectiv efecte bune. Al treilea sens, însă, este în general considerat inadmisibil în moralitate. Conform teologiei ortodoxe, actul de trădare al lui Iuda Iscarioteanul a avut efecte bune, deoarece a fost necesar pentru Răscumpărare; dar, prin urmare, nu a fost demn de laudă.
>
> Diferiţi filozofi au dezvoltat concepţii diferite despre Bine. Unii susţin că acesta constă în cunoaşterea şi iubirea lui Dumnezeu; alţii în iubirea universală; alţii în savurarea frumosului; şi încă alţii în plăcere. Odată ce Binele este definit, urmează restul eticii: ar trebui să acţionăm în modul pe care îl considerăm cel mai potrivit pentru a crea cel mai mare bine posibil şi cel mai mic rău corelativ posibil. Crearea normelor morale , în măsura în care se presupune că Binele final este cunoscut, este o chestiune de ştiinţă. De exemplu: ar trebui furtul pedepsit cu pedeapsa capitală sau ar trebui pedeapsa capitală rezervată pentru crimă sau să nu fie aplicată deloc? Jeremiah Bentham, care credea că plăcerea este Binele, s-a dedicat dezvoltării unui cod penal care să încurajeze mai bine plăcerea şi a concluzionat că acesta ar trebui să fie mult mai puţin sever decât cel în vigoare la vremea sa. Toate acestea, cu excepţia afirmaţiei că plăcerea este Binele, intră în sfera ştiinţei.
>
> Însă atunci când încercăm să clarificăm ce vrem să spunem atunci când spunem că „Binele" este cutare sau cutare lucru, ne aflăm în faţa celor mai mari dificultăţi. Convingerea lui Bentham că plăcerea este Binele a stârnit o opoziţie furioasă şi se spunea că este o filozofie pentru porci. Nici Bentham, nici adversarii săi nu au putut prezenta vreun argument. Într-o problemă

ştiinţifică, se pot produce dovezi de ambele părţi şi, în final, se consideră că o parte susţine o teză mai bună sau, dacă acest lucru nu se întâmplă, problema rămâne nedecisă. Dar într-o problemă în care cineva este chemat să decidă dacă Binele final este cutare sau cutare lucru, nu există dovezi în favoarea niciuneia dintre teze; fiecare susţinător al unei teze poate apela doar la propriile emoţii şi poate folosi toate acele figuri retorice care vor fi capabile să stârnească emoţii similare la ceilalţi. [...]

Întrebările despre „valori" – adică despre ce este bun sau rău în sine, independent de efectele sale – se află în afara domeniului ştiinţei, aşa cum afirmă cu vehemenţă apărătorii religiei . Cred că au dreptate în această privinţă, dar trag o altă concluzie din aceasta pe care ei nu o trag: şi anume, că întrebările despre „valori " se află complet în afara domeniului cunoaşterii. Aceasta înseamnă că atunci când afirmăm că cutare sau cutare lucru are „valoare", ne exprimăm propriile emoţii, nu un fapt care ar fi totuşi adevărat dacă sentimentele noastre personale ar fi diferite. Pentru a clarifica acest punct, trebuie să încercăm să analizăm concepţia despre Bine.

Este evident, pentru început, că întreaga idee de bine şi rău are o oarecare legătură cu *dorinţa.* La prima vedere, tot ceea ce dorim este „bun" şi tot ceea ce ne temem este „rău". Dacă am fi cu toţii de acord în ceea ce priveşte dorinţele noastre, problema ar putea rămâne la acest punct, dar, din păcate, dorinţele noastre se contrazic. Dacă spun: „Ceea ce vreau este bine", vecinul meu va spune: „Nu, ceea ce vreau este bine ". Etica este o încercare, deşi, în opinia mea, destul de nereuşită, de a scăpa de această subiectivitate. Voi încerca, desigur, să arăt , în disputa cu vecinul meu, că dorinţele mele sunt înzestrate cu o anumită calitate care le face mai demne de respect decât ale lui. Dacă vreau să păstrez un drept de trecere, voi apela la locuitorii fără pământ din district; dar celălalt va apela, la rândul său, la proprietarii de pământuri . Voi spune: „La ce bun frumuseţea peisajului rural dacă nimeni nu o vede ?". El va replica: „Ce frumuseţe va rămâne dacă călătorilor li se permite să răspândească devastarea?". Toată lumea încearcă să-şi atragă aliaţi demonstrând că dorinţele lor se armonizează cu cele ale altora . Când acest lucru pare evident imposibil, ca în cazul unui spărgător, individul respectiv va fi condamnat de opinia publică, iar statutul său etic va fi cel al unui păcătos.

Prin urmare, etica este strâns legată de politică: este o încercare de a-i face pe indivizi să se supună dorinţelor colective ale unui grup; sau, dimpotrivă, este o încercare a unui individ de a-şi transforma dorinţele în dorinţele grupului său. Această ultimă ipoteză este posibilă numai dacă dorinţele individului nu sunt prea evident opuse interesului general: spărgătorul cu siguranţă nu va încerca să convingă oamenii că face bine, deşi plutocraţii fac astfel de încercări şi uneori reuşesc. Atunci când dorinţele noastre se referă la lucruri de care toată lumea se poate bucura împreună, nu pare nerezonabil să sperăm că şi alţii vor contribui la ele; astfel, filosoful care preamăreşte Adevărul, Bunătatea şi

Frumuseţea nu are impresia, în propriii săi ochi, că îşi exprimă pur şi simplu propriile dorinţe, ci indică calea către bunăstarea întregii umanităţi. Spre deosebire de spărgător, el este capabil să creadă că dorinţele sale sunt îndreptate către ceva care are valoare într-un sens impersonal.

Etica este o încercare de a conferi o importanţă universală, mai degrabă decât doar personală, unora dintre dorinţele noastre. Spun „unele" dintre dorinţele noastre, deoarece, în ceea ce priveşte unele dintre ele, acest lucru este evident imposibil, aşa cum am văzut în cazul spărgătorului. Omul care se îmbogăţeşte la bursă prin intermediul unor cunoştinţe secrete nu doreşte ca şi alţii să fie la fel de bine informaţi; Adevărul (în măsura în care îl ia în considerare) este pentru el o posesiune privată şi nu este binele uman general care este pentru filosof. Este adevărat că filosoful poate ajunge la nivelul agentului de bursă, ca atunci când revendică prioritatea unei descoperiri. Dar acesta este un pas greşit; în dimensiunea sa pur filosofică, el doreşte doar să se bucure de contemplarea - Adevărului şi, procedând astfel, nu împiedică în niciun fel pe altcineva care doreşte să facă acelaşi lucru.

Orice încercare de a convinge oamenii că ceva este bun (sau rău) în sine, şi nu doar în efectele sale, depinde de arta de a stârni sentimente, nu de un apel bazat pe dovezi. În orice caz, priceperea predicatorului va consta în a stârni în ceilalţi emoţii similare cu ale sale, sau diferite dacă este un ipocrit. Spun aceasta nu pentru a critica predicatorul, ci pentru a analiza natura esenţială a activităţii sale.

Când o persoană spune: „Acest lucru este bun în sine", *pare* să facă o afirmaţie exact ca şi cum ar spune: „Acest lucru este pătrat" sau „Acest lucru este dulce". Cred că aceasta este o greşeală. Cred că ceea ce persoana vrea de fapt să spună este: „Îmi doresc ca toată lumea să-şi dorească asta" sau, mai degrabă, „Îmi doresc ca toată lumea să-şi dorească asta". Dacă ceea ce spune este interpretat ca o afirmaţie, este pur şi simplu o afirmaţie a propriei sale dorinţe personale; dacă, însă, este interpretat în general , nu înseamnă nimic, ci exprimă pur şi simplu dorinţa pentru ceva . Dorinţa, ca eveniment, este personală, dar ceea ce este dorit este universal. Cred că această curioasă împletire dintre particular şi universal a cauzat atâta confuzie în etică.

Problema poate fi poate clarificată prin contrastarea unei judecăţi etice cu o judecăţi declarative. Dacă spun „toţi chinezii sunt budişti ", pot fi respins de prezentarea unei persoane chineze care este creştină sau musulmană. Dacă spun „cred că toţi chinezii sunt budişti", nu pot fi respins de nicio dovadă din China, ci doar de dovada că nu cred ceea ce spun, deoarece ceea ce afirm se referă doar la starea mea de spirit. Dacă acum un filosof ar spune „frumuseţea este bună", aş putea interpreta aceasta ca însemnând „îmi doresc ca toată lumea să iubească frumuseţea" (ceea ce corespunde cu „toţi chinezii sunt budişti") sau ca însemnând „îmi doresc ca toată lumea să iubească frumuseţea" (ceea ce

corespunde cu „cred că toţi chinezii sunt budişti"). Prima dintre aceste propoziţii nu conţine o afirmaţie, ci exprimă o dorinţă; întrucât nu afirmă nimic, este logic imposibil să existe vreo dovadă pro sau contra ei, deoarece nu poate fi contestată ca fiind adevărată sau falsă. A doua judecată, în loc să fie pur şi simplu o judecată care conţine o opoziţie, conţine o declaraţie, dar este o declaraţie relativă la starea de spirit a filosofului şi ar putea fi infirmată doar prin dovezi că filosoful şi-a exprimat o dorinţă, pe care în realitate nu o are. Această a doua judecată, însă, nu aparţine eticii, ci psihologiei sau biografiei . Prima judecată, care aparţine în schimb eticii, exprimă o dorinţă pentru ceva, dar nu afirmă nimic.

Etica, dacă analiza tocmai efectuată este corectă, nu conţine declaraţii, adevărate sau false, ci constă în dorinţe de un anumit tip general, şi anume, cele care se referă la dorinţele umanităţii în general şi la cele ale zeilor, îngerilor şi diavolilor, dacă există. Ştiinţa poate discuta cauzele dorinţelor şi mijloacele de realizare a acestora, dar nu poate conţine nicio judecată etică autentică , deoarece se referă la ceea ce este adevărat sau fals.

Teoria pe care am susţinut-o până acum este o formă a doctrinei numite „subiectivitatea" valorilor. Această doctrină susţine că, dacă doi oameni nu sunt de acord cu privire la valori, nu există un dezacord cu privire la niciun fel de adevăr, ci mai degrabă o diferenţă de gust. Dacă o persoană spune „stridiile sunt bune" şi alta spune „Cred că sunt rele", recunoaştem că nu există nimic de contestat. Teoria de mai sus susţine că toate diferenţele privind valorile sunt de această natură, deşi nu le considerăm astfel atunci când vine vorba de probleme care ni se par mai interesante decât stridiile.

Principalul motiv pentru adoptarea acestei perspective este imposibilitatea completă de a găsi vreun argument care să demonstreze că una sau alta are valoare intrinsecă. Dacă am fi cu toţii de acord, am putea admite că cunoaştem valorile intuitiv. Nu putem *dovedi* unei persoane daltoniste că iarba este verde şi nu roşie. Există însă mai multe modalităţi de a -i demonstra că îi lipseşte puterea de discriminare pe care o posedă majoritatea oamenilor, în timp ce în cazul valorilor nu există astfel de modalităţi, iar contrastele sunt mult mai frecvente decât în cazul culorilor. Întrucât nici măcar nu putem concepe o modalitate de a decide asupra diferenţelor de valori, suntem forţaţi să concluzionăm că este vorba de o diferenţă de gust şi nu de o diferenţă în vreun adevăr obiectiv.

Consecinţele acestei doctrine sunt considerabile. În primul rând , nu poate exista „vinovăţie" în niciun sens absolut; ceea ce un om numeşte „vinovăţie", un altul îl numeşte „virtute" şi, deşi este posibil să nu le placă reciproc această divergenţă, nimeni nu îl poate acuza pe celălalt de eroare intelectuală. Pedeapsa nu poate fi justificată pe motiv că criminalul este „ticălos", ci doar pe motiv că s-a comportat într-un mod pe care alţii doresc să-l descurajeze. Iadul, ca loc de pedeapsă pentru păcătoşi, devine complet iraţional.

În al doilea rând, este imposibil să susţinem modul de a vorbi despre valori

comun printre cei care cred în Scopul Cosmic. Argumentul lor constă în a spune că unele lucruri care s-au dezvoltat sunt „bune" şi că, prin urmare, lumea trebuie să fi avut un scop admirabil din punct de vedere etic. În limbajul valorilor subiective, acest concept este exprimat astfel: „Unele lucruri din lume sunt pe placul nostru şi, prin urmare, trebuie să fi fost create de o Fiinţă cu gusturile noastre, pe care, prin urmare, o iubim şi care, în consecinţă, este bună." Acum, pare evident că, dacă ar exista creaturi cu gusturi şi antipatii, acestea ar fi absolut sigure că vor iubi *unele* lucruri din mediul lor, deoarece altfel ar găsi viaţa intolerabilă . Valorile noastre s-au dezvoltat odată cu restul constituţiei noastre şi nimic despre vreun scop original nu poate fi dedus din faptul că ele ştiu ce sunt. [...]

[Bertrand Russell, *Lipsa de dinți și religia,* trad. de Paolo Vittrelli, Milano, Tea, 1994, pp. 202-216]

Ştiinţa modernă şi fericirea

Edmund Husserl, fondatorul fenomenologiei în Germania, a făcut referire și la nevoia post-pozitivistă de a „refunda" filosofia , adică la încercarea de a „adera la fenomene" înțelese nu ca „fapte" ale pozitivismului, ci în legătura lor constitutivă cu conștiința.

La începutul ultimei sale lucrări neterminate, *Criza democrației europene,* Husserl declară că scopul cercetării sale nu este de natură istorică tradițională , ci teleologic, adică eminent filozofic, deoarece intenționează să identifice *telosul* care prezidează istoria gândirii filosofice și științifice europene.

Husserl datează criza raționalității științifice chiar la nașterea științei moderne, adică la Galileo. El consideră, de fapt, că Galileo a marcat un punct de cotitură în istoria gândirii, dar într-o direcție care a distanțat știința de om, deoarece a realizat o matematizare a naturii (mecanism), suprapunând astfel o lume a esenței ideale („obiectualitățile ideale"), care - constituie adevărata cunoaștere, peste lumea fenomenelor observate. Omul de știință pisan este, pe scurt, „un geniu care descoperă și, în același timp, ascunde"

Acum, dacă acest lucru i-a permis omului să enunțe legi exacte, imposibile doar pentru practica empirică, a dus și la o ruptură cu lumea vieții, care este fluidă , mobilă și, prin urmare, neîngrădită de categorii cantitative. Potrivit lui Husserl, știința modernă se caracterizează prin această ruptură profundă, de netrecut, dintre rațiune și viață. În viziunea sa, se poate ieși din această situație recurgând la o nouă știință, fenomenologia, singura capabilă să ne ofere un fundament autentic pentru cunoaștere, în primul rând pentru științe, care constituie țesutul său conjunctiv.

Într-adevăr, ne oferă o viziune directă asupra dovezii ultime a realității, permițându-ne astfel să înțelegem acel „râu heraclitean" al intuițiilor (lumea pre-categorică), intuiții care preced orice tip de conceptualizare. În scrierea pe care am ales-o, Husserl reafirmă valoarea raționalității științifice și se întreabă dacă știința îi face pe oameni fericiți. Aceasta este o întrebare retorică, deoarece o știință care și-a pierdut *telosul original* nu poate face oamenii „fericiți teoretic". Știința trebuie, așadar, să renunțe la iluzia auto-fondării și să-i redea funcția proprie filosofiei, adică fenomenologiei. „Fenomenologia ", declară Husserl, „este știința celor mai imparțiale reflecții asupra surselor originale ale unei rațiuni care trebuie să se înțeleagă radical pe sine, [...] și astfel și sensul lumii însăși, care ne este transmis ca tărâm al libertății noastre".

(Ultimele două scrieri ale lui Husserlian sunt note și au structura și caracteristicile notelor.)]

> Să permitem ştiinţei să fie reprezentată pentru noi de ghidul ştiinţific al epocii moderne şi să excludem toate acele ştiinţe neautentice ale căror teorii nu rezistă examinării logice. Să aplicăm, de asemenea, epocii moderne doar ceea ce trebuie să- i atribuim în mod necesar privilegiul unei metode evidente şi al unor valori logice în rezultatele lor; nimeni nu va nega că ştiinţa modernă este o demonstraţie a culturii autentice, evident a culturii ştiinţifice, în unilateralitatea

pe care o indică deja termenul „ştiinţă". Oare o epocă care îi include pe cei mai mari oameni de ştiinţă realizează prin intermediul lor lucrări ale raţiunii practice, în cele din urmă o tehnologie mai bună şi mai raţională? Totuşi, după cum ştiţi, un fel de oboseală ştiinţifică a putut pune stăpânire pe timpul nostru; o dispoziţie şi un curent ostil ştiinţei, al căror strigăt de luptă este: ştiinţele nu ne-au făcut mai înţelepţi şi nici nu ne oferă cunoştinţe autentice; ne permit să calculăm cursul naturii, dar nu şi să-l înţelegem; ne oferă cunoştinţe ordonate despre faptele posibile şi reale, ne dau legi ca reguli de ordine, ne permit să ne orientăm în domeniul fiinţei reale şi posibile; Au dezvoltat o tehnică minunată de ordonare şi determinare conceptuală a gândirii în toate domeniile naturii şi spiritului; au organizat cooperarea oamenilor de ştiinţă care anterior lucrau izolat, munca ştiinţifică, organizarea, disciplina, chiar şi autodisciplina, care atribuie fiecărui om de ştiinţă propriul său domeniu ştiinţific delimitat şi, în cadrul acestuia, propriile probleme, propriul său loc de muncă, făcând din fiecare un soldat şi, în cel mai bun caz , un ofiţer al unei organizaţii mondiale puternice - acesta este caracterul ştiinţei moderne. Desigur, ea nu a creat niciun dictator, aşa cum nimeni nu a creat un sistem militar în sensul obişnuit al termenului.

Într-adevăr, fiecare simte nevoia de a-şi stabili limite şi de a lucra pentru a construi turnul ştiinţei, pe care ei înşişi îl văd doar ca pe propriul lor mic spaţiu de lucru, pentru a lucra într-o poziţie care să le fie confortabilă din punct de vedere spiritual. Nimeni nu are o viziune de ansamblu, aceeaşi viziune despre care vorbim aici, adică a universalităţii producţiei externe de ordine şi fixare; dar, ceea ce este mai rău, fiecare producţie este posibilă doar datorită unei succesiuni nesfârşite de grade de operaţii care exploatează consecinţele operaţiilor mai vechi în formă simbolică şi fără a fi nevoie să aducă sensul lor original la o expoziţie finală, prin operaţii de ordin superior. Omul de ştiinţă a devenit un muncitor dedicat exclusiv unei mari maşini , pe care o putea iubi atâta timp cât operaţiunile acesteia îl uimeau pe el şi pe alţii - ceea ce nu durează mult, astăzi nu mai suntem uimiţi de nimic - şi pe care nu o poate iubi în întregime în serios şi într-un sens elevat, deoarece cunoaşterii sale îi lipseşte înţelegerea mai profundă care dezvăluie în ea o spiritualitate ce are o funcţie necesară pentru cele mai profunde motive spirituale, o necesitate a teleologiei care se referă la ceea ce este ultim, la ceea ce numai omul ca atare poate avea un interes definitiv: pe scurt, pentru fericirea sa veşnică. Suntem mulţumiţi de progresul nostru, de faptul că putem telefona şi vorbi prin radio de la kilometri distanţă? Vor fi posterităţile fericite să poată conversa cu locuitorii de pe Marte sau Sirius? Vom fi fericiţi dacă toate limbile Pământului vor fi examinate, mergând înapoi în timp cu zece mii de ani, dacă vom putea stabili numele tuturor regilor lor, ale tuturor abatoarelor lor, ale tuturor oraşelor lor sanctuare, ale

tuturor artelor lor etc.?

Dacă creştem *la infinit* Dacă creştem puterea umană la o putere gigantică, dacă ne asigurăm că puterea oricui creşte până la punctul de a putea studia în profunzime ştiinţa fiecărei epoci şi universul fiecărei ştiinţe şi chiar de a stabili întotdeauna orice afirmaţie şi de a repeta fiecare operaţiune tehnică reuşită, - singur sau împreună cu colegii săi: va fi mai bun la asta decât noi. Dar îl va face acest lucru fericit?

Vei spune că fericirea este o chestiune personală şi un har. Poate că da. Cu siguranţă, dacă o primesc, este har divin. Dar nu este oare necesar să mă întreb cum devin fericit? Cum pot deveni fericit şi cum mă pot elibera de nefericirea mea?

Motive împotriva ştiinţei şi a căutării *telosului* pierdut

1. Caracterul culturii europene ca o cultură filosofică, fondată pe raţiune „logică", ştiinţifică şi „teoretică". Principiul justificării perfecte, doctrina principiilor, ştiinţa universală a principiilor oricărei justificări ultime. În logică, îndrumarea cunoaşterii s-a dezvoltat prin dorinţa unei justificări a principiului, prin reflecţia asupra „metodei" cunoaşterii adevărate în general şi a cunoaşterii adevărate în domenii particulare. În acelaşi timp, dorinţa unei ştiinţe universale, care este justificată, sau trebuie să fie aşa, în mod absolut . O *sapientia* sau *scientia universală* care necesită simultan o matematică universală, iar la Leibniz găsim o idee timpurie şi limitată de *mathesis universalis*.

Considerarea lumii tipică începuturilor cosmologiei, cuprinzătoare, logico-metodică, deşi nu încă sistematică. Adaptarea limbajului obişnuit, cu conceptele sale cotidiene, la idei vagi generate într-un mod nou. Nevoia de a reforma concepţiile gândirii spontane şi de a transforma pe cele vechi, convingându-i pe alţii să justifice şi să fundamenteze judecăţi despre lume care se abat de la cele obişnuite. Conflictul dintre „raţiune" şi sensibilitate. Munca conceptuală duce la paradoxuri, concentrarea interesului asupra fundamentelor logicii şi a dificultăţilor acesteia. Scepticism, reacţie, logică.

2. care vizează universalitatea, a mărimilor spaţiale şi a mărimilor în general, o ştiinţă exactă a naturii care vizează universalitatea, s-a dezvoltat rapid . Dar şi o ştiinţă descriptivă universală a naturii (istoria naturală), considerată etapa preliminară a ştiinţei matematice explicative exacte; ştiinţe ale formelor naturale concrete care trebuie mai întâi descrise şi ale tipurilor de evenimente naturale a căror tipologie trebuie explicată în termenii ordonării lor spatio-temporale şi a genezei cauzale în termenii matematicii exacte. Ştiinţa naturii este în primul rând o ştiinţă a naturii fizice, inclusiv organicul din punct de vedere fizic. Cu toate acestea, imediat, încă de la început, se pune sarcina unei ştiinţe a naturii psihice,

a psihicului „în" natură, inserat în ea prin intermediul corporalităţii fizice. Ideea unei ştiinţe exacte a psihicului, a complexelor de fapte psihice, concentrate, ca să spunem aşa, în psihicul legat de corp şi a regulilor de coordonare a faptelor psihice şi fizice (psihofizica). Ideea unei descrieri a psihicului în experienţa internă (determinată de teoria cunoaşterii a lui Locke), a unei psihologii descriptive şi a unei psihofiziologii în general (antropologie psihică).

3. Mai târziu însă, apar şi ştiinţele umaniste istorice, ştiinţele omului social-istoric şi ale producţiilor sale culturale. Acestea sunt ştiinţe descriptive. Psihologia, cu teoriile sale în continuă schimbare, caută forma unei ştiinţe obiective, metodic sigure, iar în contrast, ştiinţele umane istorice descriptive, de mare succes, ale căror rezultate se afirmă cu o obiectivitate din ce în ce mai mare. În plus: filosofia , metafizica, presupus ştiinţifică, cu sistemele sale obscure şi contradictorii . Critica raţiunii, filosofia transcendentală şi sistemele idealismului transcendental.

4. Naturalismul pozitivist şi senzualismul strâns înrudit. Caracterul exemplar al ştiinţei exacte a naturii. Modul în care determină înţelegerea lumii sub forma naturalismului . Lumea: un fapt universal mort, un tărâm al faptelor, guvernat de legi valide care fac tot ce există necesar aşa cum este, în poziţia sa. Contradicţia internă dintre sensul aspiraţiei ştiinţifice şi raţiunea practică guvernată de ştiinţă şi sensul lumii presupuse produse de aceasta. Libertate şi necesitate. În psihologie , subiectul este considerat un complex de fapte psihice, un amestec de fapte cumva reglementate de legi, de legi exacte încă necunoscute - devine ceva lipsit de sens şi de neînţeles. Dar psihologia nu reuşeşte să găsească aici legalitatea „naturală" căutată; regularităţile faptelor descoperite experimental nu reuşesc niciodată să ofere un ghid către o natură psihică exactă. Nevoia de cunoaştere rămâne nesatisfăcută , chiar dacă nu se ştie exact de ce. Dar acest lucru este valabil şi pentru ştiinţa naturii. Metoda sa este productivă. Cu toate acestea, are ceva de neînţeles; într-adevăr, întreaga natură a ştiinţei naturii are, pe această parte, ceva de neînţeles; Aşa cum este, cunoaşterea naturii nu poate, prin urmare, să fie o cunoaştere absolută a lumii. Pare relativă la cunoaşterea subiectivităţii. Dar care este semnificaţia acestei relativităţi? Şi dificultatea ca subiectivitatea să fie, la rândul ei, o anexă a naturii? Metafizica caută să postuleze subiectivitatea în mod absolut. Dar nu îşi propune să obţină vreo claritate sau ştiinţificitate. Aceasta este sursa obscurităţii privind metodele şi domeniul de aplicare al ştiinţelor umane şi relaţia lor cu ştiinţele naturii şi psihologia naturală modernă .

Care a fost motivul nemulţumirii resimţite, la sfârşitul secolului al XIX-lea , faţă de ştiinţa modernă, care progresa de la un succes la altul?

1. Specializarea cunoaşterii ştiinţifice într-o gamă infinită de ştiinţe individuale care oferea o cantitate imensă de cunoştinţe specifice, atât de vastă încât niciun specialist nu era capabil să o stăpânească. Cu o astfel de ştiinţă,

nimeni nu devine înţelept din punct de vedere teoretic.

2. Totuşi, exista o mare satisfacţie în aceste ştiinţe specializate, deoarece erau asociate cu o tehnică ştiinţifică rodnică ce permitea atingerea unor obiective de utilitate generală, în special valori economice, creşterea confortului vieţii. Dar cu cât mai multe nevoi erau satisfăcute , cu atât ele stârneau mai mult, spre nemulţumirea generală.

Cunoaşterea este putere. Dar asupra a ce? Asupra lumii căreia îi aparţin oamenii înşişi, supuşii unei astfel de puteri. Ce fel de putere, în ce scopuri ? Fericirea umană. Putere asupra destinului, care altfel l-ar împiedica pe om să acţioneze şi să trăiască aşa cum îşi doreşte în sine. Ştiinţele, însă, sunt infinite, aşa cum lumea care trebuie cunoscută este infinită. Prin urmare, ştiinţa, ca mijloc de înţelepciune practică, este inutilă.

3. Ştiinţa nici măcar nu a încurajat interesul pur teoretic şi nici nu a făcut pe cineva fericit din punct de vedere teoretic. Toate grupurile de ştiinţe, chiar şi ştiinţele exacte, suferă considerabil de obscuritate în ceea ce priveşte fundamentele lor, adică în ceea ce priveşte metoda fundamentală care prescrie sensul întreprinderii lor cognitive şi care, în cele din urmă, determină raţionalitatea muncii lor, care trebuie realizată şi dezvoltată în metodele individuale particulare. Eforturile pentru o refundare fundamentală a matematicii şi a ştiinţei matematice a naturii. Teoria relativităţii. Disputa privind sensul geometriei pure şi necesitatea validităţii sale în lumea naturală. Disputa privind metoda istorică , privind relaţia dintre ştiinţele umane şi cele naturale. Toate întrebările metodologice ultime, toate întrebările privind validitatea practică a fiecărei ştiinţe au condus la teoria cunoaşterii şi la logică. Dar ştiinţele au crezut că se pot întemeia singure. Dispreţul faţă de filosofie, faţă de critica raţiunii, care este în schimb făcută dependentă de ştiinţele individuale particulare , de ştiinţele naturii sau de psihologie. Originea tuturor ştiinţelor este filosofia. Aspiraţia către o cunoaştere universală, capabilă să cuprindă întreaga lume, care trebuie justificată obiectiv şi trebuie să poată convinge orice fiinţă raţională prin virtutea fundamentului său evident.

Lumea, adică atât lumea factuală a lucrurilor, pe care o numim natură, cât şi lumea animalelor şi a oamenilor, care sunt legaţi prin relaţii sociale şi sunt autorii propriei lor formări culturale. Consideraţiile teoretice ale anticilor, ca - metodologie universală pentru o viaţă raţională, includeau şi cunoaşterea faptului că o astfel de viaţă nu necesită doar conştientizarea principiilor normative formale, sau mai degrabă a formei celei mai generale a unei astfel de vieţi, ci că, în dependenţa sa de lumea din jur, trebuie modelată cu atât mai multă valoare cu cât cunoaşterea acestei lumi îl determină pe actor. Reflecţia logică generală - trebuia să clarifice imediat faptul că toate sferele cunoaşterii erau interconectate şi că nicio ştiinţă nu putea rămâne izolată, că, prin urmare, toate trebuiau unite

într-o singură filozofie. Şi în mod similar, în termeni practici, că toate ştiinţele puteau realiza în cele din urmă o relaţie fructuoasă cu acţiunea posibilă, că pierduseră din vedere sensul original pe care toate ştiinţele erau chemate să-l slujească. Ele erau menite să fie organul unei filozofii, al unei înţelepciuni universale fondate pe o înţelegere în cele din urmă evidentă. Adună neîncetat comori imense de fapte şi teorii şi are multe de învăţat: un singur lucru nu ne învaţă: să înţelegem lumea şi existenţa omenirii, astfel încât să putem modela liber lumea şi pe noi înşine în spiritul raţiunii. Acesta este însă singurul lucru „necesar", şi nu conştientizarea oarbă de a avea, ca om de ştiinţă şi prin constrângerile ştiinţei, o mare putere şi de a atinge constant noi „realizări". Urmărirea realizării în timpul nostru este la fel de reprobabilă ca lăcomia şi este doar o formă de egoism care, sub masca ştiinţei, a sporit mizeria umanităţii peste măsură. Fenomenologia este ştiinţa celor mai imparţiale reflecţii asupra surselor originale ale unei raţiuni care trebuie să se înţeleagă radical pe sine şi asupra metodei unei clarificări raţionale universale care nu este împiedicată de ochelari de vedere şi care dărâmă orice barieră cognitivă - o ştiinţă care luminează toate ştiinţele, pe cele care sunt deja la lucru, dar şi pe cele care încă nu au fost fondate pornind de la surse ultime evidente şi, prin urmare, şi sensul lumii însăşi care ne este livrat ca tărâm al libertăţii noastre.

[Edmund Husserl, „Cultură și civilizație primitive. Poate știința modernă să-i facă pe regi fericiți?", *Ideea de Europa,* editată de Corrado Sinigaglia, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1999, pp. 123-128]

Karl Jaspers

Limitele ştiinţei şi funcţia filosofiei

Tendința fenomenologiei de a readuce fenomenele în conștiința umană și-a găsit o dezvoltare particulară în existențialism, care plasează sursa sensului oricărei experiențe în om, deși cu variații importante (pentru Heidegger, de exemplu, experiența este în esență o raportare la ființă).

Reducerea valorii „obiectivizării" științei este, așadar, o constantă a existențialismului, care și-a găsit probabil expresia cea mai articulată la Jaspers (Heidegger, ale cărui poziții sunt poate mai cunoscute, a explorat, chiar și în implicațiile sale morale, problema tehnologiei mai profund decât problema științei).

În centrul filosofiei lui Jaspers se află omul, iar omul, ca orice altceva, nu este ireductibil la analiza științifică; „despre niciun om", afirmă el, „nu se poate avea o viziune completă ". Nevoia unei interpretări mai cuprinzătoare a omului decât cea oferită de știință nu vine însă la Jaspers dintr-o prejudecată antiștiințifică, ci din propria sa practică psihologică și psihiatrică. „Omul", afirmă el în *Psihopatologie generală* din 1913, „este o posibilitate deschisă, incompletă și niciodată completabilă. Prin urmare, el este întotdeauna mai mult și altul decât ceea ce a realizat despre sine însuși".

Conform lui Jaspers, știința produce rezultate „irezistibil și universal valabile"; iar pentru

a le atinge, trebuie să obiectiveze lumea, făcând din ea ceva clar distinct de subiect și să o circumscrie cu cea mai mare rigoare. Această căutare a preciziei, realizată prin utilizarea matematicii, este atât puterea, cât și limitarea științei, deoarece o limitează la „o sferă specifică a cognoscibilului", adică la sfera lumii obiective, care, însă, este considerată în sectoare limitate și niciodată în întregimea sa.

Prin urmare, Jaspers respinge imaginea pozitivistă a unei științe fondate pe fapte indubitabile care duc la rezultate incontestabile. Cunoașterea este în mod inerent „deschisă", adică nu poate ajunge la rezultate definitive, absolute; știința ne oferă cunoștințe exacte, dar nu răspunde la întrebarea existenței umane. " Adevărul ", susține Jaspers, „este ceva infinit mai mult decât precizia științifică". În opinia sa, doar filosofia este capabilă să clarifice existența umană.

Confruntată cu societatea actuală, unde are loc o nivelare a umanității odată cu o mecanizare progresivă a muncii, filosofia existenței are o sarcină etică precisă: să reamintească umanității responsabilitatea de a depăși această situație, care tinde să insereze umanitatea într-un mecanism social și productiv în care își pierde libertatea și umanitatea. Dar acum acest proces a condus umanitatea, prin posibila utilizare a bombei atomice, la distrugerea umanității. Și Jaspers pune sub semnul întrebării această posibilitate, care repune dramatic problemele cu care s-a confruntat de-a lungul vieții. Cine ne asigură că această situație riscantă va fi depășită? Tot ce ne-a mai rămas, afirmă Jaspers, este încrederea în „credința rațiunii, care este credința filosofică".

Un posibil sfârşit al umanităţii

În faţa noastră vedem posibilul sfârşit al umanităţii, care devine apoi plauzibil pentru intelect. Toată lumea ştie asta: doar pacea universală poate ajuta. Unii adaugă: această pace nu poate fi realizată doar prin tratate şi un sistem juridic, ci acestea însele presupun , pentru a fi eficiente, o convertire a umanităţii.

În prima parte, am subliniat principiile unei păci universale. Acestea au fost înţelese de mult timp, dar în realitate, nu numai că nu sunt valabile, dar opusul lor este recunoscut în mod expres la nivel internaţional. În a doua parte, am subliniat situaţia politică concretă a lumii de astăzi şi posibilităţile care există în cadrul acesteia. Într-adevăr, orice acţiune politică poate fi implementată în mod sensibil numai dacă, ignorând orice altceva, începe cu ceea ce este real aici, privind umanitatea în ansamblu.

Am descris pregătirile militare care au loc astăzi la o scară fără precedent; micile războaie la umbra bombei atomice, situaţia incertă, apoi originea situaţiei mondiale actuale favorizate de era colonială şi sfârşitul colonialismului. Acest sfârşit, ca o condiţie prealabilă pentru orice altceva, necesită eliberare şi autoapărare, gândirea şi acţiunea în beneficiul unei ordini mondiale în care toate popoarele, fără dominaţie unele asupra altora, colaborează ca asociaţi. Am observat apoi încercarea ONU de a aduce o situaţie de pace universală , bazată pe gândirea juridică. Am analizat ideea ONU şi realitatea acesteia. În cele din urmă, am văzut că situaţia poate duce la o alternativă: fie că oamenii de

bunăvoinţă trebuie cu orice preţ să renunţe la bomba atomică, deoarece existenţa umanităţii în ansamblu nu ar trebui să fie în pericol, fie că, de dragul bunăvoinţei, este posibil să îndrăznim chiar şi sacrificiul suprem, adică ruina umanităţii, dacă alternativa este sclavia sub totalitarism.

Trebuie să repetăm mereu: astăzi avem o situaţie nouă, creată de omul însuşi, prin care acesta a dobândit capacitatea de a anihila omenirea şi toată viaţa de pe pământ. Anterior, dezastrele distrugeau statele şi popoarele, dar viaţa umană însăşi continua să existe. Dezastrul şi viaţa au existat dintotdeauna. Dar acum se pot sfârşi. Faptul fundamental al dezastrului este într-adevăr foarte vechi, dar acum, pentru prima dată, acesta poate aduce ruina totală a umanităţii, mai degrabă decât nenorocirea parţială, aşa cum s-a întâmplat până acum.

De decenii, am fost conştienţi că suntem fie în pragul ruinei, fie la porţile unei noi realităţi. Poarta către această realitate nu a fost încă găsită. Astăzi, ne aflăm într-o situaţie în care istoria omenirii a ajuns într-o criză care nu mai este doar spirituală, ci reală; din aceasta va apărea fie ruina umanităţii, fie o nouă realitate pentru umanitatea însăşi. În toate cercurile oamenilor de stat, oamenilor de ştiinţă, gânditorilor, poeţilor şi artiştilor, şi în întreaga populaţie, există indivizi care trăiesc cu grijă sinceră, dar nu şi-au atins propriul scop. Pentru ei, este fie tulburător, fie exaltant să simtă co-responsabilitatea pentru ceea ce se întâmplă.

De la inadecvare la un nou mod de gândire

S-a demonstrat că, în faţa bombei atomice, nu este suficient să se discute despre posibilităţile reale şi formele imaginabile ale păcii universale în general şi despre situaţia politică a lumii în special. Dacă existenţa umanităţii este pusă sub semnul întrebării, esenţa omului trebuie înţeleasă în ansamblu şi i se trebuie răspuns prin faptă şi gândire. Situaţia fundamentală a omului însuşi este astfel recunoscută din nou. În timpul nostru, adevărata realitate este dezvăluită într-un mod fără precedent, după ce omul a intrat în lumea gândirii şi, prin urmare, în istorie , din ciclul evenimentelor naturale, repetate întotdeauna identic de-a lungul generaţiilor (schimbându-se doar pe perioade foarte lungi).

Însă această conştientizare a întregului nu poate fi atinsă printr-un singur - mod de gândire. Tot ce s-a spus în primele două părţi s-a lovit în cele din urmă de probleme insolubile. Ceva diferit de ceea ce este accesibil în obiectivitatea raţională precisă a devenit perceptibil în ele . Dacă vorbim despre acest celălalt, sau chiar dacă vorbim din el, în mod necesar, cu fiecare afirmaţie, ne întoarcem întotdeauna la inima raţionalităţii (fără aceasta, înţelegerea raţională ar înceta); dar acum scopul nostru este însuşi conţinutul gândirii noi şi diferite, în care ne găsim raţiunea de a fi, ne constatăm stimulii ultimi şi găsim, provocându-l,

dispoziţia noastră internă în care să căutăm liniştea. Numai dacă se întâmplă acest lucru, gândul anterior îşi poate păstra sensul. Numai dacă atingem o parte din acea linişte, care corespunde nu monotoniei celui dezinteresat, ci clarităţii filozofice luate ca bază, este posibil angajamentul faţă de acţiunea onestă. [...]

În situaţia de astăzi: curajul raţiunii

1. Oricine nu doreşte să se amăgească trebuie să vadă problemele insolubile şi cauzele lor. Trebuie să recunoască imposibilitatea unei ordini juste a lumii. Trebuie să clarifice ce trebuie schimbat pentru a ajunge la o soluţie în faţa anumitor ameninţări. Antinomiile îmi cer să acţionez împreună cu ele în realitatea pe care o prezintă, dacă vreau să acţionez. Odată cu aceasta, ele cer şi reflecţie asupra contradicţiei inevitabile a propriilor acţiuni. Totuşi, contradicţia este intolerabilă. Ne împinge acolo unde altfel ar înceta, adică (în realitatea timpului), în infinit, pentru întreg şi pentru problemele individuale, cu o cucerire răbdătoare care trebuie promovată prin propriile acţiuni.

Comunitatea necesară afacerilor umane este clarificată în vorbire. Realizarea sa perfectă ar fi realizarea raţiunii. Totuşi, dacă comunicarea este demolată prin judecăţi totale - prin afirmaţii, opinii, explicaţii care cer să fie respectate ca absolute - prin cerinţe de alternative care nu mai permit discuţii - prin discuţii nesfârşite ca o tenia, în care scopul, sensul şi toată substanţa se pierd - atunci comunitatea pare să se dizolve în vorbirea însăşi. Prin urmare, dorinţa - care în sine este curaj - este necesară de a pune sub semnul întrebării poziţiile aparent asigurate şi formulate în limbaj şi de a le reafirma sau transforma .

Cei care gândesc politic nu sunt descurajaţi de antinomii. De fapt, ei sunt, în principiu, activi în lume pentru lume. Nu pot renunţa nici la activitatea lor, nici la speranţa lor. În viaţa privată, un om disperat poate ajunge la un act de disperare: trebuie să mor, deci pot muri imediat. În viaţa politică, aceasta este echivalentă cu a spune: lumea se va sfârşi (ceea ce, însă, nu este nicidecum sigur, precum moartea indivizilor); pentru că mai trebuie să fac ceva, să construiesc ceva, ca şi cum lumea ar dăinui.

2. Cursul treburilor umane nu a fost în întregime dezastruos. Realitatea raţiunii a existat şi încă există. Dezvoltarea raţiunii este istoria filosofiei, care este specifică omului ca om; se extinde în întreaga umanitate, dar până în ziua de azi nu o domină. Mântuirea depinde de ea . Dacă raţiunea în ansamblu este ineficientă, iar impactul ei eşuează, atunci ruina pare a fi consecinţa astăzi, dar este sigură de ea însăşi doar în chiar momentul ruinei. Înainte de aceasta, speranţa rămâne prin posibilitatea acţiunii rezonabile. Dacă încrederea în raţiune este pusă sub semnul întrebării de experienţa atâtor momente iraţionale în fiecare dintre

noi şi de dominaţia iraţionalităţii şi a antiraţiunii în lumea umană, experienţa ne învaţă, de asemenea, că raţiunea a fost trezită şi poate creşte. Deşi nu ne putem baza cu încredere pe raţiune să ne vină în ajutor de la sine, tot binele se întâmplă în încrederea de a găsi oameni rezonabili.

Evenimentele istoriei aduc neaşteptatul, distrugerea , dar şi mântuirea. Expresia „Cine nu crede în miracole nu este realist" este adevărată doar în conjuncţie cu cealaltă: „Cine contează pe miracole este visător ". Nu te poţi baza decât pe calculabil. Dar realitatea nu poate fi pătrunsă până la calculabilitatea perfectă şi nu este epuizată de ea. Non-calculabilitatea te obligă să-ţi asumi riscuri. Dacă, în orientarea mea către realitate, mă supun presiunii realităţilor cunoscute fără a-mi ascunde nimic , mă comport ca şi cum aş îndrăzni să pătrund în ceea ce este încă obscur. Atunci, sper că aceeaşi putere care mă împiedică să mă amăgesc prin acţiune interioară îmi va veni în ajutor . Poate că mă face participant la o realitate care promovează din exterior, dacă eu, sincer, cu prezenţa întregii mele fiinţe, am făcut ceea ce este în mine. În tensiunea dintre calculabilitate şi miracol stă responsabilitatea de a acţiona în faţa transcendenţei. Transcendenţa, însă, se pierde în univocitatea calculabilului, precum şi în obiectivitatea superstiţioasă a miracolelor.

Privind în urmă la evenimente al căror rezultat ne-a întemeiat existenţa şi care, prin acţiunile noastre, au condus la desfăşurarea sa , ne minunăm cu adevărat. Este ca şi cum ar fi existat un ghid şi abia acum se dezvăluie sensul său. Dar dacă fac din acest sens un lucru cunoscut sau chiar o garanţie pentru viitorul îndepărtat , atunci cad într-o gravă falsitate. Aş vrea să legitimez succesul şi nu numai să uit eşecul, ci şi să-l pun parţial pe seama vinovăţiei . Dar dacă această uimire rămâne o problemă, ea îl face pe actor mai modest (căci trebuie să renunţe la o legitimitate suficientă prin meritul propriu), dar îl face şi curajos în lucruri incalculabile. Dacă Goethe, privind în urmă la viaţa sa, a spus: „Să imite cineva şi să nu-i rupeţi gâtul", asta înseamnă că el însuşi nu ar putea să o facă din nou, neştiind cum a făcut-o. Ceea ce a făcut şi a ajuns să cunoască nu putea fi convertit în calculabilitate pentru cazuri noi.

3. Dacă mă descurajez în faţa unor circumstanţe extreme, raţiunea mă învaţă: nu este curaj să judeci sfârşitul şi ruina inevitabilă. Este curaj, atât în a şti, cât şi în a nu şti, să faci ceea ce este posibil şi să nu abandonezi speranţa cât trăieşti. Nici nu este o filozofie curajoasă, într-adevăr atât de rigidă, să stai nemişcat şi să observi ruina presupusă ca fiind cunoscută, până când eşti îngropat sub ea. Este un act curajos să fii zguduit până în adâncul sufletului de ea şi să ajungi să cunoşti ce se dezvăluie în situaţia extremă.

Tot ce rămâne este să contemplăm splendoarea lumii şi, în iubire, să fim uniţi cu oamenii atâta timp cât acest lucru este permis. Tot ce rămâne, în istoricitatea

iubirii noastre, este să realizăm originea şi eternitatea ei. Pe această bază rămâne sensul de a trăi în lumea noastră, pornind de la raţiune - nu atât de la întregul finit, cât mai degrabă de la o mare raţiune, deschisă oricărui orizont - şi odată cu ea să ne îndreptăm gândurile, impulsurile şi eforturile, începând cu propriile noastre acţiuni zilnice, spre depăşirea ameninţării catastrofei finale.

Atunci, dacă noi, dacă toţi, dacă unii, nu doar uneori, ci de-a lungul vieţii lor, ajung să aibă dreptate, dacă această raţiune, odată aprinsă printre mulţi , se răspândeşte ca o flacără purificatoare, abia acum putem...

să spere cu încredere şi certitudine că catastrofa totală va fi depăşită.

Faptul că ceea ce pare utopic este posibil ni se spune printr-o încredere care nu este întemeiată în această lume, ci ne este dată de ceea ce este mai cuprinzător , dacă o îndeplinim prin ceea ce putem face. Totuşi, dacă ar veni momentul ruinei totale, atunci ar deveni evident în orizontul cunoaşterii noastre că, în mişcarea lucrurilor, raţiunea noastră a fost un fenomen trecător în timp. Nu ştim în ce scop. Suntem conştienţi doar de faptul că trebuie să fie aşa. Aceasta este credinţa raţiunii, care este credinţa filosofică.

Ar fi chiar mai bine, ştiind, să te prăbuşeşti în raţiune, decât să vegetezi orbeşte de-a lungul anilor vieţii tale şi să cazi fără simţ în destin, mai întâi promovându-l şi apoi lăsându-te copleşit de angoasă . Raţiunea ne aduce încredere, care rămâne şi atunci când, odată cu existenţa omului, şi ea dispare în timp. Ce încredere? Raţiunea este ultimul lucru *din lume pe care* ne putem baza. Dar ea însăşi nu este ultima.

Karl Jaspers, *Bomba atomică şi destinul omului,* trad. de Luigi Quattrocchi, Milano, Il Saggiatore, 1960, p. 281-285, 561-564]

Raţiunea ştiinţifică şi etica în societatea industrială

În problema relației dintre știință și morală, marxismul a avut o poziție caracteristică, care, pe de o parte, se prezintă ca o concepție „științifică" despre om și, în special, despre organizarea sa economică și socială, dar, pe de altă parte, cultivă un spirit mesianic, care vizează o modificare radicală a lumii umane, despre care se prezintă ca o cunoaștere „științifică".

Școala de la Frankfurt a folosit marxismul într-un mod liberal; în special , Max Horkheimer, în analiza sa asupra societății contemporane, a susținut că, contrar predicțiilor lui Marx, extinderea modului de producție capitalist nu a fost urmată de o extindere a raționalității, ci de o „eclipsă a rațiunii" și, în consecință, de o formă mai rafinată de alienare umană. Rațiunea, odată ce a ajuns să domine natura și umanitatea, s-a transformat dintr-un instrument de cunoaștere a realității într-un instrument de calcul și control, devenind omoloagă sistemului capitalist, fondat pe calculul economic și exploatarea umanității.

Horkheimer face o distincție clară între „rațiunea obiectivă" și „rațiunea subiectivă ". Prima a fost exprimată de marii filozofi ai antichității, Platon și Aristotel, iar mai târziu de scolastici și idealiștii germani; acești filozofi considerau rațiunea ca fiind constitutivă a realității, capabilă să ne ofere criteriile pentru a cunoaște și a acționa bine , menținând astfel o proporție adecvată între mijloace și scopuri. Rațiunea subiectivă, pe de altă parte, asigură doar că mijloacele permit atingerea scopurilor conform unui criteriu de eficacitate practică. Cu alte cuvinte, se asigură că procedurile pe care le implementează (logice și experimentale) sunt adecvate pentru a atinge obiectivele care corespund intereselor societății, fără a evalua însă scopurile. Pragmatismul, reducând adevărul la utilitate, este filosofia care exprimă cel mai pe deplin caracterul societății industriale , fondată așa cum este pe rațiunea instrumentală.

În 1947 au fost publicate atât *„Eclipsa rațiunii"* de Horkheimer , cât și *„Dialectica iluminismului"* (scrisă de Horkheimer împreună cu Adomo în 1944). Teza fundamentală este aceeași: progresul științei și tehnologiei, considerate de Iluminism instrumente ale eliberării omului de frică și superstiție, au devenit instrumente de dominație aproape absolută asupra naturii și omenirii; a redus omenirea la un element sau o componentă a societății industriale, adică la un instrument de reproducere socială. Astăzi, filosofia trebuie să recunoască această situație și să denunțe contradicțiile existente între subiect și obiect, între sine și natură, identificând obstacolele care împiedică dezvoltarea deplină a omenirii, fără nicio dorință de a reveni la situația premodernă.

> Când îi cerem omului obişnuit să explice ce se înţelege prin termenul „raţiune", aproape întotdeauna îl găsim ezitant şi jenat [...] Când îl presăm să ne dea un răspuns, omul obişnuit va spune că lucrurile rezonabile sunt cele cu o utilitate evidentă şi că se aşteaptă ca toţi oamenii rezonabili să poată înţelege ce le este util . Firește, trebuie luate în considerare circumstanţele particulare ale fiecărei situaţii, precum şi legile, obiceiurile şi tradiţiile. Dar forţa care face posibile, în cele din urmă, acţiunile rezonabile este facultatea clasificării ,

facultatea inducţiei şi deducţiei, adică funcţionarea abstractă a mecanismului gândirii, întotdeauna identică, indiferent de conţinutul specific. Acest tip de raţiune poate fi numită raţiune subiectivă .

Raţiunea subiectivă se preocupă în primul rând de relaţia dintre mijloace şi scopuri , de caracterul adecvat al procedurilor adoptate pentru atingerea unor obiective care sunt în general considerate de la sine înţelese şi se presupune că se explică de la sine. Nu acordă prea multă importanţă întrebării dacă obiectivele în sine sunt rezonabile . Dacă se preocupă de scopuri (presupunând că sunt), consideră de la sine înţeles că şi acestea sunt „rezonabile" într-un sens subiectiv, adică că răspund interesului subiectului pentru autoconservare: fie că este vorba de autoconservarea individului sau de cea a comunităţii, supravieţuirea individului depinde de supravieţuirea sa. Ideea că un scop poate fi rezonabil în sine - în virtutea virtuţilor pe care ştim că le posedă - independent de un avantaj subiectiv este complet străină raţiunii subiective, chiar şi atunci când, ridicându-se deasupra luării în considerare a valorilor utilitare imediate, aceasta ia în considerare interesul societăţii în ansamblu.

Oricât de naivă şi superficială ar părea această definiţie a raţiunii, ea este un simptom important al unei schimbări profunde în gândirea occidentală din ultimele secole. Multă vreme a prevalat o concepţie diametral opusă despre raţiune; conform acestei concepţii, raţiunea exista nu numai în mintea individuală, ci şi în lumea obiectivă: în relaţiile dintre fiinţele umane şi dintre clasele sociale, în instituţiile sociale, în natură şi manifestările sale . Marile sisteme filosofice, precum cele ale lui Platon şi Aristotel, filosofia scolastică şi idealismul german, se bazau pe o teorie obiectivă a raţiunii. Pornind de la aceasta, s-au făcut încercări de a stabili o ierarhie a tuturor fiinţelor, care includea omul şi scopurile sale. Gradul de rezonabilitate al unei vieţi umane depindea de măsura în care aceasta se armoniza cu întregul; iar structura obiectivă a întregului - nu doar a omului şi a scopurilor sale - urma să reprezinte piatra de încercare pentru testarea rezonabilităţii gândurilor şi acţiunilor individuale .

Această concepţie nu nega existenţa raţiunii subiective, ci o considera doar o expresie limitată şi parţială a unei raţionalităţi universale din care se deduceau criterii pentru toate lucrurile şi fiinţele . Ceea ce conta cel mai mult în această concepţie erau scopurile, nu mijloacele. Scopul suprem al acestui tip de gândire era reconcilierea ordinii obiective a „raţionalului", aşa cum era conceput de filosofie, cu existenţa umană (inclusiv iubirea de sine, interesul personal şi dorinţa de supravieţuire). De exemplu, Platon, în *Republica sa,* încearcă să arate că cei care trăiesc în lumina raţiunii obiective trăiesc şi ei o existenţă fericită şi norocoasă. Teoria raţiunii obiective nu era centrată pe coordonarea comportamentului şi a scopului, ci pe concepţii - mitologice, aşa cum ni s-ar părea astăzi - referitoare la ideea binelui suprem, problema destinului uman şi modalitatea de a atinge - scopurile ultime.

Există o diferenţă fundamentală între această teorie, conform căreia raţiunea este un principiu imanent realităţii, şi doctrina conform căreia raţiunea este o facultate subiectivă a minţii. Conform acestei din urmă doctrine, numai subiectul poate, la propriu vorbind, poseda facultatea raţiunii: atunci când spunem că o instituţie sau orice altă realitate este raţională, ne referim, în general, la faptul că oamenii le-au organizat într-un mod raţional, aplicându-le, într-o manieră mai mult sau mai puţin tehnică, capacitatea lor de logică şi calcul. [...]

În cadrul concepţiei subiectiviste, atunci când vorbim despre „raţiune " pentru a defini nu un act, ci un lucru sau o idee, ne referim exclusiv la relaţia acelui obiect sau concept cu un anumit scop, nu la obiectul sau conceptul în sine; adică, ne referim la faptul că obiectul sau conceptul este bun pentru altceva. Niciun scop nu este rezonabil în sine şi ar fi inutil să încercăm să stabilim care dintre două scopuri este mai „rezonabil" decât celălalt; din perspectiva subiectivistă, o astfel de comparaţie este posibilă doar atunci când cele două scopuri servesc unui al treilea, superior ambelor - adică atunci când nu sunt scopuri, ci mijloace. [...]

Relaţia dintre aceste două moduri de a concepe raţiunea nu este pur şi simplu una de opoziţie: din punct de vedere istoric, atât aspectele subiective, cât şi cele obiective ale raţiunii au fost prezente de la început, iar predominanţa primei asupra celei de-a doua este rodul unui proces îndelungat. Raţiunea, în sensul său propriu de logos sau ratio, a fost întotdeauna legată de subiect, de facultatea sa de a gândi. Toţi termenii folosiţi pentru a o indica erau iniţial expresii subiective; astfel, termenul grecesc logos are aceeaşi rădăcină cu „a spune", care indică facultatea subiectivă de a vorbi. Facultatea subiectivă de a gândi a fost agentul critic care a distrus superstiţia ; dar, denunţând mitologia ca fiind o obiectivitate falsă, adică o creaţie subiectivă, a trebuit să folosească concepte pe care le considera potrivite şi, în acest fel, a creat o nouă obiectivitate.

În platonism, teoria pitagoreică a numerelor, care îşi avea originile în mitologia astrală, s-a transformat în teoria ideilor, care urmărea să definească conţinutul ultim al gândirii ca o obiectivitate absolută dincolo de gândire, deşi legată de aceasta. Criza actuală a raţiunii constă fundamental în faptul că, la un moment dat, gândirea a devenit incapabilă să conceapă o astfel de obiectivitate sau a început să o nege, declarând-o o iluzie. Procesul s-a extins treptat pentru a implica conţinutul obiectiv al tuturor conceptelor raţionale; în cele din urmă, nicio realitate particulară nu poate fi considerată raţională în sine; toate conceptele fundamentale, golite de conţinutul lor , au ajuns să fie doar cochilii formale. Subiectivizându-se, raţiunea s-a şi formalizat.

Formalizarea raţiunii are implicaţii teoretice şi practice de amploare. Pentru concepţia subiectivistă, gândirea nu poate fi de niciun folos în stabilirea faptului dacă un scop este dezirabil în sine. Validitatea idealurilor, criteriile pentru acţiunile şi credinţele noastre, principiile de bază ale eticii şi politicii, toate

deciziile noastre fundamentale depind de alţi factori decât raţiunea: de alegerea subiectivă, de predilecţia subiectivă. Şi acum pare lipsit de sens să vorbim despre adevăr în luarea unor decizii practice, morale sau estetice. „O judecată de fapt", spune Russell, unul dintre cei mai obiectivişti dintre filozofii subiectivişti, „este capabilă să posede o calitate numită «adevăr» şi fie o are, fie nu o posedă, - independent de ceea ce tu sau eu am putea gândi despre ea... Dar... nu văd nicio proprietate analoagă «adevărului» pe care o judecată etică să o poată sau să nu o poată poseda. Trebuie admis că acest lucru plasează etica într-o categorie diferită de ştiinţă."

Russell, însă, este mai conştient decât alţi filozofi de contradicţiile inerente teoriei sale. „Un sistem inconsistent poate conţine mai puţine falsităţi decât unul consecvent." Şi, în contradicţie cu sistemul său filosofic, care consideră „valorile etice fundamentale " ca fiind subiective, el pare să stabilească în altă parte o distincţie între calităţile morale obiective ale acţiunilor umane şi percepţia noastră asupra lor: „Ceea ce este oribil, voi vedea ca fiind oribil." Russell are curajul inconsecvenţei şi, astfel, dezavuând anumite aspecte ale logicii sale antidialectice, rămâne un filosof şi, în acelaşi timp, un umanist. Dacă ar fi vrut să se ţină cu consecvenţă de teoria sa ştiinţifică, ar fi trebuit să admită că acţiunile oribile şi condiţiile inumane nu există şi că răul pe care îl vedem este doar o iluzie.

Conform acestor teorii, gândirea poate servi oricărui scop, bun sau rău. Este un instrument al oricărei acţiuni sociale, dar nu ar trebui să urmărească stabilirea normelor vieţii sociale sau individuale, care se presupune că sunt stabilite de alte forţe. Atât în discuţiile seculare, cât şi în cele ştiinţifice, raţiunea a ajuns să fie considerată în mod obişnuit o facultate intelectuală coordonatoare a cărei eficienţă poate fi sporită prin utilizarea metodică şi prin eliminarea tuturor factorilor non-intelectuali, cum ar fi emoţiile conştiente sau inconştiente. [...]

I Primii filozofi care au conceput ideea de raţiune credeau că aceasta poate servi mai mult decât simpla reglementare a relaţiilor dintre mijloace şi scopuri; o considerau un instrument capabil să înţeleagă scopurile, chiar să le stabilească. Socrate a murit pentru că a supus ideile cele mai sacre şi în general acceptate ale comunităţii şi ţării sale criticii „demonului" sau gândirii dialectice, aşa cum o numea Platon. Procedând astfel, a luptat împotriva conservatorismului ideologic şi a relativismului deghizat în progresism, dar de fapt subordonat intereselor personale şi profesionale; cu alte cuvinte, a luptat împotriva raţiunii subiective şi formaliste susţinute de ceilalţi sofişti ... Socrate era convins că raţiunea, înţeleasă ca inteligenţă universală , ar trebui să determine credinţele umane şi să reglementeze relaţiile dintre oameni şi dintre oameni şi natură.

ale conceptului conform căruia subiectul este, în cele din urmă, singurul judecător al binelui şi răului pot fi găsite în doctrina sa , el nu vorbea despre raţiune şi verdictele acesteia ca despre simple nume şi convenţii, ci credea că acestea reflectă adevărata natură a lucrurilor. Oricât de negativiste ar fi fost

doctrinele sale, ideea unui adevăr absolut era implicită în ele, iar Socrate le prezenta ca intuiţii obiective, chiar revelaţii. Demonul său era un zeu mai spiritual, dar nu mai puţin real decât se credea că sunt ceilalţi zei; pentru Socrate şi adepţii săi, numele său semnifica o forţă vie şi reală.

În filosofia platonică, demonul socratic, care este forţa intuitivă şi conştiinţa, noul zeu care trăieşte în interiorul subiectului individual, şi-a detronat rivalii sau cel puţin i-a transformat în mituri. Au devenit idei. Platon nici măcar nu se îndoieşte că acestea ar putea fi creaţiile sale, produse sau conţinuturi similare senzaţiilor subiectului, aşa cum dictează teoria idealismului subiectiv. Dimpotrivă, aceştia păstrează unele dintre prerogativele zeilor antici: locuiesc într-o sferă mai înaltă şi mai nobilă decât cea în care trăiesc oamenii, sunt modele, sunt nemuritori. La rândul său, demonul s-a transformat în suflet, iar sufletul este ochiul capabil să perceapă idei; se dezvăluie ca viziunea adevărului sau ca abilitatea subiectului de a percepe ordinea eternă a lucrurilor şi, în consecinţă, cursul acţiunii pe care omul trebuie să o urmeze în ordinea temporală.

II Termenul „raţiune obiectivă" indică astfel, pe de o parte, ca esenţă, o structură imanentă realităţii care, în sine, impune un tip specific de comportament în fiecare caz concret, fie că este vorba de o atitudine practică sau teoretică. Această structură se manifestă celor care depun efortul de a gândi dialectic sau care (şi echivalează cu acelaşi lucru) sunt capabili de eros. Pe de altă parte, termenul „raţiune obiectivă" poate desemna şi efortul şi capacitatea de a reflecta ordinea obiectivă a realităţii. [...]

Chiar şi marile sisteme raţionaliste ale trecutului insistă asupra acestui punct: în natura lucrurilor, raţiunea se recunoaşte pe sine, iar din această recunoaştere decurge comportamentul corect al omului. Acest comportament nu este neapărat identic pentru toţi indivizii, deoarece situaţia fiecărei persoane este unică; există diferenţe geografice şi istorice, precum şi diferenţe de vârstă, sex, poziţie socială şi aşa mai departe. Totuşi, această înţelegere este universală în măsura în care legătura mea logică cu comportamentul este evidentă pentru fiecare individ imaginabil, cu condiţia ca acesta să fie înzestrat cu inteligenţă...

Deşi sistemele filozofice raţionaliste nu se bucurau de un număr atât de mare de adepţi precum religia odinioară, ele erau apreciate ca încercări de a clarifica sensul şi cerinţele realităţii şi de a prezenta adevăruri obligatorii pentru toţi. Autorii lor credeau că *lumenul natural, capacitatea* naturală de înţelegere sau lumina raţiunii, era suficient pentru a pătrunde creaţia atât de profund încât să ofere omului „cheile" de a armoniza viaţa umană cu natura, atât în lumea exterioară, cât şi în inima umană. Ei încă credeau în Dumnezeu, dar nu în har, şi considerau că, în toate scopurile cunoaşterii teoretice şi ale luării deciziilor practice, omul se putea lipsi de orice *lumen supranatural. [...]*

Care sunt consecinţele formalizării raţiunii? Prima este că conceptele de dreptate, egalitate, fericire, toleranţă – pe scurt, toate conceptele care în secolele

premergătoare noastre erau considerate una cu raţiunea sau sancţionate de aceasta – şi-au pierdut rădăcinile intelectuale. Ele sunt încă scopuri şi scopuri, dar nu mai există nicio entitate raţională autorizată să emită o judecată pozitivă asupra lor şi să le raporteze la o realitate obiectivă. Confirmate de venerabile documente istorice, ele se bucură încă de un anumit prestigiu; unele dintre ele influenţează legile anumitor ţări mari. Cu toate acestea, le lipseşte orice confirmare prin raţiune, înţeleasă în sensul modern al termenului.

Cine poate spune că vreunul dintre aceste idealuri este mai aproape de adevăr decât opusul său? Conform intelectualului mediu al timpului nostru, există o singură autoritate, şi anume, ştiinţa, înţeleasă ca clasificarea faptelor şi calcularea probabilităţilor. Afirmaţia că dreptatea şi libertatea sunt inerent mai bune decât nedreptatea şi opresiunea este nedemonstrabilă ştiinţific şi inutilă; iar pentru urechile noastre, sună acum la fel de lipsită de sens ca afirmaţia că roşul este mai frumos decât albastrul sau ouăle sunt mai bune decât laptele. Cu cât slăbeşte mai mult conceptul de raţiune, cu atât duce mai uşor la manipularea ideilor şi la - propagarea unor minciuni uneori flagrante.

[Max Horkheimer, *Delența rațiunii,* trad. de Elena Vaccañ Spagnol, Torino, Einaudi, 1969, pp. 11-17 (cu tăieturi), 20, 27]

Hans Jonas

Viitorul umanităţii şi viitorul naturii

Tendința, pe de o parte, către o poziție științifică sau chiar „științifică”, pe de altă parte, către o poziție „umanistă”, a caracterizat marxismul de-a lungul secolului al XX-lea, inclusiv datorită legăturilor sale cu diferitele tradiții culturale ale țărilor în care s-a dezvoltat. În ultimele decenii, cele două tendințe s-au dezvoltat într-o formă deosebit de evidentă în Franța, unde poziția „științifică” a lui Althusser și cea umanistă, de exemplu, a lui Garaudy, s-au ciocnit .

În poziția umanistă, „profetismul” marxismului timpuriu este parțial reînviat, mai ales în unele reflecții preocupate de evoluțiile societății tehnologice, în care referințele lui Hans Jonas au avut o rezonanță deosebită.

Jonas susține că dezvoltarea științei și tehnologiei a atins acum un asemenea nivel, prin exploatarea (adică distrugerea) naturii, încât amenință însăși supraviețuirea umanității. Proiectul sau „visul” lui Bacon de a crea un „regnum hominis” prin utilizarea științei și dominația consecventă a naturii a fost într-adevăr realizat, dar în loc de un „regat” la scară umană, am creat o situație de urgență. Distrugerea naturii a ajuns, de fapt, la punctul în care precede o „situație apocaliptică”, distrugerea naturii, adică a condițiilor de existență pe Pământ.

Cu alte cuvinte, am „descoperit” problema compatibilității dintre dezvoltare (științifică, economică, tehnologică) și supraviețuirea umană. Cu alte ocazii, ne-am confruntat cu amenințări grave, cum ar fi posibilitatea unui război nuclear, care ar fi distrus Pământul; dar pericolul bombei atomice poate fi eliminat prin acorduri (de fapt, asta se întâmplă). Pericolul nostru actual este diferit, deoarece este înrădăcinat în dezvoltarea tehnologică, o dezvoltare care pare ireversibilă.

Dacă acest lucru este adevărat, etica tradițională, centrată pe om, pe comportamentul său individual sau colectiv, este complet inadecvată situației actuale; dezvoltarea extraordinară a științei a dat prioritate „acțiunii colective, în care autorul, acțiunea și efectul nu mai sunt aceiași; și ea [știința], din cauza enormității forțelor sale, impune eticii o nouă dimensiune a responsabilității , niciodată imaginată până atunci".

În concluzie, este urgent să trecem de la o etică antropocentrică, bazată pe om, la o etică planetară, al cărei imperatiu este exprimat de Jonas în acești termeni: „Acționează astfel încât consecințele acțiunii tale să fie compatibile cu permanența vieții autentice pe Pământ."

O anxietate morală este evidentă în aceste poziții, ceea ce duce adesea la convergențe între orientările marxiste și orientările religioase prezente în cultura actuală.

Solidaritate de interes cu lumea organică.

Viitorul umanităţii constituie datoria principală a comportamentului uman colectiv în epoca civilizaţiei tehnologice, care a devenit, *într-un sens negativ,* „ - inutilă". Evident, include viitorul naturii ca o condiţie sinequa *non;* dar, chiar şi independent de aceasta, este o responsabilitate metafizică în sine, deoarece omul a devenit un pericol nu numai pentru sine însuşi, ci pentru întreaga biosferă . Chiar dacă cele două aspecte ar fi separabile - adică, chiar dacă o viaţă nominal umană ar fi posibilă pentru urmaşii noştri într-un mediu de viaţă devastat (şi în mare parte reconstruit artificial) - plenitudinea vitală a Pământului, produsă în cursul unui lung proces creativ al naturii şi acum încredinţată nouă, ar avea în sine dreptul la protecţia noastră. Însă, întrucât cele două aspecte sunt de fapt inseparabile, cu excepţia cazului în care se face o caricatură a imaginii omului - întrucât în punctul decisiv, şi anume, confruntat cu alternativa: „conservare sau distrugere ", interesul omului coincide în sensul cel mai sublim cu cel al restului vieţii ca locuinţă cosmică - putem trata ambele îndatoriri ca şi cum ar fi una singură, recurgând la conceptul călăuzitor al *datoriei faţă de om,* fără a cădea astfel într-o viziune antropocentrică reductivă . Fixarea exclusivă asupra omului ca fiind diferit de restul naturii nu poate însemna decât sărăcirea, ba chiar dezumanizarea omului însuşi, atrofierea fiinţei sale, chiar şi în cazul fericit al conservării biologice, ceea ce contrazice, prin urmare, scopul său declarat, sancţionat tocmai de demnitatea fiinţei sale. Dintr-o perspectivă cu adevărat umană, natura îşi păstrează propria demnitate, care contrastează cu natura arbitrară a puterii noastre. Ca cei creaţi de ea, datorăm totalităţii creaturilor sale apropiate de noi o dăruire din care propria noastră fiinţă este doar punctul culminant. Dar aceasta, corect înţeleasă, cuprinde orice altceva.

Egoismul speciilor şi echilibrul simbiotic general

În alegerea dintre om şi natură, aşa cum se prezintă constant , caz după caz, în lupta pentru supravieţuire, omul este întotdeauna pe primul loc, iar natura, deşi îi recunoaşte demnitatea, trebuie să-i facă loc lui şi superiorităţii sale. Sau,

dacă ideea unui drept „superior" este pusă la îndoială, egoismul speciei este întotdeauna pe primul loc, în conformitate cu ordinea naturală, iar exercitarea puterii omului asupra restului lumii vii constituie un drept natural, bazat exclusiv pe capacităţi. Aceasta a fost practic perspectiva tuturor epocilor, în care natura în ansamblu părea invulnerabilă şi, prin urmare, disponibilă în fiecare parte a utilizării nechibzuite a omului. Dar datoria faţă de acesta din urmă, chiar dacă continuă să fie considerată o datorie absolută, include acum datoria faţă de natură ca o condiţie a supravieţuirii şi ca un element al integrităţii existenţiale. Mergem mai departe pentru a afirma că destinele comune ale omului şi naturii, redescoperite în pericol, ne fac să redescoperim şi demnitatea naturii însăşi , cerându-ne să-i păstrăm integritatea depăşind o relaţie pur utilitară. Este de la sine înţeles că o interpretare sentimentală a acestui imperativ este exclusă de însăşi legea vieţii, care face evident parte din „integritatea" ce trebuie păstrată şi, prin urmare, trebuie la rândul ei păstrată. De fapt, interferenţa în vieţile altora este dată *eo ipso* de apartenenţa la sfera vieţii, întrucât fiecare specie trăieşte în detrimentul celorlalte sau îşi determină mediul, astfel încât simpla autoconservare a fiecărei specii individuale, impusă de natură, constituie o agresiune constantă împotriva restului structurii vitale. Simplu spus: a mânca şi a fi mâncat este o lege a existenţei pentru multiplicitate, care, pentru iubirea de sine, îşi însuşeşte acest imperativ. (Simplul schimb cu natura anorganică - din care totul trebuie să fi provenit - are loc doar la limita inferioară.) Suma acestor intervenţii, care se limitează reciproc şi au ca rezultat întotdeauna distrugerea particularului, este în ansamblu simbiotică, deşi nu statică, cu acea venire, plecare şi şedere pe care le cunoaştem din dinamica evoluţiei preumane. Legea dură a ecologiei (pe care Malthus a fost primul care a recunoscut-o) a împiedicat orice jefuire excesivă a întregului de către forme de viaţă individuale, orice uzurpare a „celor mai puternici", în timp ce stabilitatea întregului era asigurată prin transformarea părţilor sale. Chiar şi în vremurile recente, interferenţa unilaterală crescândă a omului nu a fost o excepţie decisivă aici.

Perturbarea echilibrului simbiotic de către om

Numai prin dominaţia gândirii şi puterea rezultată a civilizaţiei tehnologice a fost *o* formă de viaţă, „omul", capabilă să le ameninţe pe toate celelalte (şi, prin urmare, pe sine însăşi). „Natura" nu putea asuma un risc mai mare decât acela de a da naştere omului, iar fiecare concepţie aristotelică despre teleologia autopropulsată şi globalizantă a naturii în totalitatea sa (physis) este infirmată de ceva ce nici măcar Aristotel nu ar fi putut prevedea. Pentru el, raţiunea *teoretică* din om a fost cea care a ieşit la iveală asupra naturii, dar cu siguranţă fără a-i face rău, având în vedere caracterul său contemplativ. Intelectul practic emancipat, care a dat naştere „ştiinţei", moştenitoare a acelui intelect teoretic, se opune în

schimb naturii nu numai cu gândirea sa, ci şi cu acţiunea sa, într-un mod care nu mai este compatibil cu funcţionarea inconştientă a întregului. În om, natura s-a distrus pe sine şi numai în dispoziţia morală a acestuia din urmă (pe care noi, ca orice altceva, i-o putem atribui în continuare) a lăsat deschisă o posibilitate tentativă de a contracara certitudinea spulberată a autoreglării. Şi este înspăimântător în sine că cauza sa trebuie acum să se bazeze pe acest teren sau, mai sobru spus , pe ceea ce din cauza sa este vizibil omului. Comparativ cu - dimensiunile temporale ale evoluţiei şi chiar cu cele mult mai mici ale istoriei umane, aceasta este o cotitură aproape bruscă în destinul naturii. Potenţialul său era inerent în esenţa supranaturală a acelei cunoaşteri şi voinţe care au izbucnit în lume odată cu omul, dar realitatea sa s-a maturizat încet şi apoi s-a manifestat brusc. În acest secol, s-a atins punctul, îndelung elaborat , în care pericolul devine evident şi situaţia devine critică. Puterea combinată cu raţiunea implică în mod inerent responsabilitatea. Din timpuri imemoriale, aceasta a fost o certitudine în relaţiile umane . Faptul că, trecând aceste graniţe, responsabilitatea s-a extins recent la condiţia biosferei şi la supravieţuirea viitoare a speciei umane este pur şi simplu consecinţa extinderii puterii corespunzătoare, care este în primul rând o putere de distrugere. Puterea şi pericolul evidenţiază o datorie care, printr-o solidaritate fără compromisuri cu mediul înconjurător, se extinde, indiferent de orice consens particular, de la specia noastră la totalitatea fiinţei.

4. IZ *pencolo face din „nu nefiinţei" principala noastră datorie*

Să repetăm: datoria despre care vorbim aici a apărut doar odată cu ameninţarea obiectului său. Anterior, nu ar fi avut sens să vorbim despre aşa ceva. Ceea ce este în joc cere să fie vorbit. Dintr-o dată, ceea ce este pur şi simplu dat, luat de bun, negândit în vederea acţiunii - şi anume, că există fiinţe umane, viaţă şi o lume pentru ele - este iluminat de ameninţarea acţiunilor noastre. Tocmai în această lumină apare noua datorie. Generată de pericol, ea împinge în mod necesar şi în primul rând spre o etică a conservării , protecţiei şi prevenţiei, mai degrabă decât spre progres şi perfecţiune. În ciuda acestui obiectiv modest, imperativele sale pot fi foarte dificile şi pot cere poate mai multe sacrificii decât toate cele care până acum vizau îmbunătăţirea soartei umane. La începutul capitolului precedent, am observat că omul, nu mai fiind doar executorul suprem, ci şi potenţialul distrugător al demersului teleologic al naturii, trebuie să se ocupe de afirmarea fiinţei în voinţa sa şi de negarea nefiinţei în puterea sa. Puterea negativă a libertăţii implică faptul că permisul şi nepermisul vin înaintea obligaţiei pozitive. Acesta este doar începutul moralităţii şi este, în mod firesc, insuficient pentru o doctrină pozitivă a îndatoririlor. Din fericire pentru întreprinderea noastră teoretică şi, din păcate, pentru situaţia noastră actuală, nu este nevoie să aprofundăm o teorie a *binului uman* şi a „vieţii mai bune ", care ar deriva dintr-o

cunoaştere a fiinţelor umane. Deocamdată, orice efort de a crea omul „autentic" trece pe locul doi în faţa conservării pure şi simple a *presupoziţiei sale: existenţa umanităţii* într-un mediu natural suficient. În ameninţarea totală a acestui moment universal-istoric, suntem împinşi înapoi de întrebarea mereu deschisă , cu răspunsuri variabile, despre *ce* ar trebui să fie omul - un *imperativ original, preliminar* , deşi unul care nu a devenit încă real, *acela că el trebuie să* fie, tocmai pentru că este om. Acest „deoarece" introduce fiinţa, cunoscută sau presupusă, în imperativul „că"-ului ca fundament ultim al absolutităţii sale şi trebuie să-i păstreze împlinirea de ameninţarea ca abisul victimelor sale să înghită şi sancţiunea ontologică şi, astfel, acea existenţă, salvată pe planul ontic, să înceteze să mai fie umană. Din cauza asprimei sacrificiilor care ar putea fi necesare, acesta ar putea deveni aspectul cel mai precar al eticii supravieţuirii care ne este impusă acum (şi despre care vor mai fi multe de spus): o creastă între două abisuri, unde mijloacele pot distruge scopul. Trebuie să parcurgem această creastă în lumina incertă a cunoştinţelor noastre şi cu respect pentru ceea ce omul a făcut din sine prin milenii de eforturi culturale. Dar ceea ce contează acum nu este să perpetuăm sau să producem o anumită imagine a omului, ci mai presus de toate să lăsăm deschis orizontul *posibilităţilor* care, în cazul omului, este dat odată cu însăşi existenţa speciei [...]

II Ameninţarea nefericirii idealului baconian

Toate acestea se bazează pe presupunerea că trăim într-o situaţie apocaliptică; adică, dacă lăsăm lucrurile să continue aşa cum sunt în prezent, suntem în pragul unei catastrofe universale. În acest sens, trebuie acum să reiterăm câteva lucruri, oricât de cunoscute ar fi. Pericolul provine din dimensiunile imense ale civilizaţiei tehnico-ştiinţifice-industriale. Ceea ce am putea numi programul baconian - adică direcţionarea cunoaşterii către stăpânirea naturii, utilizarea ei pentru îmbunătăţirea destinului uman - nu s-a bucurat de la bun început, în implementarea sa capitalistă, nici de raţionalitatea, nici de dreptatea cu care ar fi fost compatibil; dar dinamica succesului său, destinată să determine o producţie şi un consum disproporţionate, ar fi copleşit probabil fiecare societate (căci niciuna nu este compusă din oameni înţelepţi), din cauza miopiei relative a obiectivelor umane şi a imprevizibilităţii reale a scării succesului.

Ameninţarea catastrofei din cauza succesului copleşitor

Ameninţarea catastrofei pentru idealul baconian al dominaţiei tehnologiei ştiinţifice asupra naturii este, aşadar, inerentă magnitudinii succesului său. Acest succes este în esenţă de natură dual, economică şi biologică : relaţia reciprocă dintre aceste două componente, inevitabil destinată să provoace crize, este acum manifestă în mod deschis. Succesul economic , considerat mult timp izolat,

însemna o creştere a cantităţii şi tipului producţiei de bunuri pe cap de locuitor, o scădere a utilizării muncii umane şi o creştere tot mai mare a bunăstării multora, chiar o creştere involuntară a consumului global al sistemului şi, prin urmare, o creştere uriaşă a schimbului corpului social în ansamblu cu mediul natural. Acest lucru implica singur riscul epuizării (supraexploatării) resurselor naturale limitate (ca să nu mai vorbim de pericolele corupţiei interne). Dar aceste riscuri sunt amplificate şi accelerate de succesul biologic, iniţial abia vizibil: creşterea numerică a acestui corp colectiv supus metabolismului, adică creşterea demografică exponenţială, în sfera de influenţă a unei civilizaţii tehnologice extinse acum la întreaga planetă. Şi nu doar în sensul că această creştere accelerează, ca să spunem aşa din exterior, rata dezvoltării primare, - multiplicându-i efectele, ci şi în sensul că o privează şi de capacitatea de a se autoconţine. O populaţie statică ar putea spune la un moment dat: „Destul!"; dar o populaţie în creştere este forţată să spună: „Şi mai mult!". Astăzi, devine teribil de clar că succesul biologic nu numai că pune sub semnul întrebării succesul economic, determinându-ne să renunţăm la scurta celebrare a bogăţiei în rutina zilnică cronică a sărăciei, dar ameninţă şi să provoace o catastrofă umană şi naturală de proporţii gigantice. Explozia demografică, înţeleasă ca o problemă planetară de înlocuire, reduce aspiraţia la bunăstare , forţând umanitatea sărăcită să facă, pentru a supravieţui, ceea ce era odată o alegere liberă de dragul fericirii : adică să jefuiască planeta din ce în ce mai fără discriminare, până când planeta va avea ultimul cuvânt şi se va nega unei cereri insuportabile . Ce mortalitate în masă sau crime în masă vor însoţi o astfel de situaţie de „fiecare om pentru sine!" sfidează imaginaţia. Legile ecologice ale echilibrului, care în condiţii naturale împiedică dominaţia reciprocă a speciilor individuale, îşi vor afirma acum - drepturile, odată cu dispariţia mecanismelor artificiale de control, cu atât mai înfricoşătoare cu cât toleranţa lor a fost contestată prea mult timp. Cum o rămăşiţă a umanităţii va putea ulterior să o ia de la capăt pe un pământ devastat este dincolo de orice imaginaţie.

Hans Jonas, *Principiul responsabilității: o etică pentru civilizația tehnologică,* trad. de Paola Rinando, Torino, Einaudi, 1990, pp. 175-180]

Paul Feyerabend

Valoarea relativismului în ştiinţă şi etică

Mai multe dezbateri privind relația dintre știință și morală au însoțit evoluțiile cercetării științifice, nu doar în domeniul filosofiei, ci și în cel al oamenilor de știință (cum este cazul unor oameni de știință precum Poincaré și Einstein), uneori cu rezonanțe deosebite cu ocazia unor evenimente tehnologice specifice (celebrul caz al lui Oppenheimer, unul dintre directorii proiectului care a dus la bomba atomică).

Această dezbatere a fost reluată, cu o abordare mai „filosofică", în cadrul „noii epistemologii", dar dintr-o perspectivă diferită. Noii epistemologi nu văd știința ca pe un model în raport cu care să se compare moralitatea, ci mai degrabă ca pe o formă de activitate umană, alături de altele, și stabilesc relația acesteia cu societatea în cadrul căreia se dezvoltă, precum și ca pe un sistem logic.

În lucrarea sa din 1975 , *„Împotriva metodei" , Fayerabend susține că nu există nicio* metodă capabilă să asigure validitatea unei teorii științifice. Istoria științei atestă acest lucru, un cimitir de metode dezvoltate treptat de oamenii de știință și epistemologi. Ipoteze îndrăznețe și noi teorii au fost propuse prin încălcarea continuă a regulilor teoretizate anterior de gânditori. Concluzia lui Fayerabend este dublă : „Nu există o metodă științifică" și, prin urmare, „orice este permis".

Această concepție a raționalității, care include aspecte considerate iraționale conform unei tradiții dogmatice, este parte integrantă a conceptului de „societate liberă", în care fiecare își poate exprima pe deplin personalitatea ; o societate în care nicio tradiție culturală, nici măcar cea centrată pe știință, nu are un loc privilegiat. În cele din urmă, știința este una dintre - strădaniile intelectuale ale omului, alături de altele.

Aceasta înseamnă că într-o astfel de „societate liberă" există nu doar o separare între Biserică și Stat, ci și între Stat și știință, în sensul că fiecare cetățean își poate susține propriile convingeri și poate recurge, de exemplu, la practica medicală aleasă. Cu alte cuvinte, societatea nu trebuie să acorde unei singure practici științifice, cum ar fi medicina tradițională, sigiliul științificității, excluzându-le pe altele.

În al doilea pasaj, Fayerabend își schițează concepția despre relațiile sociale și etică. Și, așa cum în domeniul epistemologiei trebuie să se adopte o atitudine de toleranță față de fiecare teorie, acest lucru este valabil și pentru societate, în sensul că aceasta trebuie să primească și să accepte poziții diferite, opinii opuse și comportamente bazate pe credințe diferite. Este o concepție „liberală" pe care Fayerabend o consideră caracterizată de relativism (atât în domeniul cunoașterii, cât și în etică): și, așa cum în știință, progresul are loc în măsura în care există o mare proliferare a teoriilor, tot așa o societate este liberă dacă există o mare libertate de gândire care favorizează compararea și concurența ideilor și alegerea de a acționa conform propriilor opinii.

Împotriva metodei

Ideea unei metode care să conţină principii ferme, imuabile şi absolut obligatorii pentru a ghida activitatea ştiinţifică întâmpină dificultăţi considerabile în comparaţie cu rezultatele cercetării istorice. Într-adevăr, constatăm că nu există o singură normă, oricât de plauzibilă şi oricât de ferm înrădăcinată în epistemologie, care să nu fi fost încălcată la un moment dat. Devine, de asemenea, evident că astfel de încălcări nu sunt evenimente accidentale, că nu sunt rezultatul unor cunoştinţe insuficiente sau al unor omisiuni care ar fi putut fi evitate. Dimpotrivă, vedem că astfel de încălcări sunt necesare pentru progresul ştiinţific. Într-adevăr, una dintre cele mai izbitoare caracteristici ale discuţiilor recente despre istoria şi filosofia ştiinţei este conştientizarea faptului că evenimente şi evoluţii precum inventarea

atomismului în antichitate, revoluţia copernicană, apariţia teoriei atomice moderne (teoria cinetică; teoria dispersiei; stereochimia; teoria cuantică), apariţia treptată a teoriei undelor luminii s-au produs doar pentru că unii gânditori fie *au decis* să nu fie legaţi de anumite norme metodologice „evidente", fie pentru că *le-au încălcat în mod accidental.*

Această libertate de acţiune, repet, nu este doar un fapt al istoriei ştiinţei. Este atât rezonabilă, cât şi *absolut necesară* pentru dezvoltarea cunoaşterii. Mai precis, se pot demonstra următoarele: dată fiind orice normă, indiferent cât de „fundamentală" sau „necesară" ar fi pentru ştiinţă, există întotdeauna circumstanţe în care este potrivit nu doar să ignorăm norma, ci să adoptăm opusul ei. De exemplu, există circumstanţe în care este recomandabil să introducem, să elaborăm şi să apărăm ipoteze *ad-hoc* sau ipoteze care contrazic rezultate experimentale bine stabilite şi universal acceptate sau ipoteze al căror conţinut este mai mic decât cel al ipotezelor alternative existente şi empiric adecvate sau chiar al ipotezelor auto-contradictorii etc. [...]

Este clar, aşadar, că ideea unei metode fixe sau a unei teorii fixe a raţionalităţii se bazează pe o viziune prea naivă asupra omului şi a mediului său social. Pentru cei care nu doresc să-l sărăcească pentru a-şi satisface instinctele josnice, dorinţa lor de securitate intelectuală sub forma clarităţii, preciziei, „obiectivităţii", „adevărului", va deveni clar că există *un singur* principiu care poate fi apărat în *toate* circumstanţele şi în toate etapele dezvoltării umane. Şi acest principiu este: *orice este permis. [...]*

Nu există o metodă specială care să garanteze succesul sau să îl facă probabil. Oamenii de ştiinţă rezolvă probleme nu pentru că posedă o baghetă magică, o metodologie sau o teorie a raţionalităţii, ci pentru că au studiat o problemă mult timp, pentru că ştiu...

Ei gestionează situaţia destul de bine, pentru că nu sunt prea proşti (deşi astăzi există suspiciunea că aproape oricine ar putea deveni om de ştiinţă) şi pentru că excesele unei şcoli sunt contrabalansate de excesele altei şcoli. (Mai mult, oamenii de ştiinţă îşi rezolvă rareori problemele; fac adesea zeci de greşeli, iar multe dintre soluţiile lor sunt complet inutile.) În esenţă, există o mică diferenţă între procesul care duce la anunţarea unei noi legi ştiinţifice şi procesul care precede aprobarea unei noi legi în societate: fie toţi cetăţenii, fie cei direct afectaţi sunt informaţi , se adună „faptele" şi prejudecăţile, se discută problema şi, în final, se votează. Dar, în timp ce o democraţie depune eforturi pentru *a explica* procesul astfel încât toată lumea să îl poată înţelege, oamenii de ştiinţă fie îl *ascund* , fie îl *modifică* pentru a se potrivi intereselor lor sectare.

Spectrul relativismului

Susţinătorii unei societăţi libere şi deschise susţin că societatea s-ar prăbuşi dacă membrii ei nu ar crede cu toţii în acelaşi mit fondator şi nu ar acţiona în conformitate cu acesta. Ideea nu este nouă: ea stă la baza aproape tuturor societăţilor, fie ele primitive sau avansate. Diferenţa dintre o societate deschisă, aşa cum este discutată de raţionaliştii noştri, şi o societate închisă nu constă în faptul că aceasta din urmă este ţinută laolaltă de un mit , în timp ce prima nu este; mai degrabă, diferenţa este că o societate deschisă tolerează discutarea, dezvoltarea şi chiar practicarea altor ideologii, diferite de cea dominantă (chiar dacă aceşti competitori nu sunt admişi în funcţiile de bază ale societăţii), în timp ce o societate închisă aplică criterii mult mai exclusiviste.

Chiar şi într-o societate deschisă, există o ideologie fondatoare, iar aceasta decide cine este considerat raţional şi bun şi cine nu. Mi se pare că filosofia raţionalistă greşeşte deja în această privinţă fundamentală: o societate liberă nu poate exista fără un fel de adevăr şi moralitate comune. Nu numai că raţionalismul şi ştiinţa sunt inutile, dar nici măcar vreun mit fondator. Singura idee generală compatibilă cu o societate liberă este relativismul. Discutând despre relativism, intrăm într-un câmp plin de căi greşite, capcane şi curse, un teritoriu în care apelurile la sentimente sunt valide ca argumente şi unde argumentele sunt emoţionant de simple. Relativismul nu este adesea atacat, nu pentru că nu este defectuos, ci pentru că este temut. Intelectualii se tem de el pentru că le ameninţă poziţia în societate, aşa cum Iluminismul a ameninţat odată existenţa preoţilor şi teologilor. Iar opinia publică, educată, exploatată şi tiranizată de intelectuali, a învăţat de mult să identifice relativismul şi decadenţa socială . Acest lucru s-a întâmplat în al Treilea Reich şi se întâmplă din nou astăzi sub fascişti, marxişti şi raţionalişti critici. Chiar şi cei mai toleranţi oameni nu sunt dispuşi să spună că resping o idee pentru că nu le place (ceea ce ar aduce vina exclusiv asupra lor); ei trebuie să spună că există motive obiective pentru acţiunile lor: ceea ce îndreaptă

cel puţin o parte din vină către ceea ce este respins şi susţinătorii acesteia. [...]

Principala dificultate a relativismului este, desigur, că societatea şi civilizaţia nu pot exista fără un anumit grad de cooperare. Acest fapt trebuie, desigur, admis , dar nu ameninţă relativismul: chiar şi între oameni cu interese foarte divergente, standarde de evaluare şi filozofii extrem de divergente, cooperarea este posibilă. Prizonierii şi deţinuţii au fost incluşi în proiecte pe care le dispreţuiau, dar pe care le-au dus la bun sfârşit conform instrucţiunilor, pentru a-şi reduce suferinţa, a-şi scurta pedeapsa cu închisoarea sau pentru că sperau să evadeze. În mod similar, oamenii ar putea susţine instituţiile unei societăţi libere din cele mai diverse motive: pentru că au acceptat dreptul fiecărui om la libertate şi îi atribuie o anumită putere obiectivă; pentru că (fără implicaţii obiective) sunt personal convinşi că un astfel de drept ar trebui să existe; pentru că ei consideră o societate liberă o etapă necesară pe drumul către o societate totalitară a viitorului, un drum care , în opinia lor, trebuie evident susţinut dacă istoria vrea să-şi urmeze cursul, sau, de asemenea, pentru că îşi dispreţuiesc semenii, se consideră superiori lor şi totuşi decid să trăiască în pace şi în conformitate cu legea , pentru că nu vor să renunţe la confortul civilizaţiei şi nu au nici puterea, nici fermitatea necesare pentru a-şi instaura propria dictatură.

O societate liberă funcţionează dacă toate aceste motivaţii diferite converg pe un teren în care colaborarea este necesară, dacă pe acest teren comportamentul lor coincide. Cu alte cuvinte, am putea spune că o societate liberă funcţionează dacă cel mai mic numitor comun al tuturor cauzelor, tuturor motivelor, constrângerilor şi temerilor care îi împing pe oameni să trăiască în această societate este suficient pentru a-şi menţine instituţiile şi dacă acest cel mai mic numitor comun nu trebuie neapărat să includă credinţa în obiectivitatea motivelor, criteriilor şi ideilor. Nici măcar nu trebuie să includă o filozofie umanistă.

Acum, în acest punct, argumentul este de obicei încurcat de o confuzie între nevoile publice ale unei societăţi libere şi sentimentele private ale cetăţenilor sau grupurilor sale. Un cetăţean care nu-i ucide pe cei pe care îi urăşte, pur şi simplu pentru că ideea de închisoare îl respinge, s-ar putea să nu fie, cel puţin după anumite standarde, cel mai bun dintre oameni, dar el este tot ce este necesar pentru ca o societate liberă să supravieţuiască. O societate liberă nu este o biserică, nici o sectă ştiinţifică, nici măcar un grup ţinut laolaltă de entuziasm; este o structură abstractă, care defineşte un spaţiu deschis, umplut de fiecare individ şi fiecare grup cu ideile şi sentimentele considerate importante din când în când.

Diferenţa dintre cetăţeanul unui stat totalitar şi cel al unei societăţi libere nu constă în faptul că primul s-a dedicat în mod absolut adevărului obiectiv al unei filozofii totalitare sau s-a convins de acesta cu argumente critice, în timp ce cel de-al doilea se comportă în acelaşi mod faţă de o credinţă umanitară. Mai

degrabă, ea constă în faptul că primul, indiferent de motivaţie (critică, dogmatică, dialectică), este convins de adevărul unei doctrine care stă la baza societăţii alese de el, în timp ce cel de-al doilea se comportă aşa cum este necesar pentru coexistenţa ordonată a indivizilor între ei, fără a considera un astfel de comportament public ca expresia unei moralităţi la fel de publice. Fireşte, el va avea unele idei personale, va interpreta structura fundamentală în felul său, iar această filozofie privată a sa poate fi pe deplin respectabilă, dar poate fi şi pe deplin respingătoare, cel puţin conform criteriilor altor „filosofi privaţi". Poate că va încerca chiar să câştige adepţi, să înfiinţeze partide, iar ideile sale pot fi în cele din urmă acceptate de aproape întreaga populaţie, dar acestea nu trebuie absolut deloc să devină o obligaţie constituţională. [...]

O societate cu adevărat liberă este, prin urmare, o societate amorală sau, dacă preferaţi , o societate a-umană. Îşi protejează cetăţenii, le oferă anumite avantaje, dar nu este preocupată de calităţile lor umane. Este la fel de a-umană şi, în acelaşi timp, la fel de utilă şi inevitabilă ca o balustradă care împiedică oamenii să cadă într-o râpă, fără a exercita cea mai mică presiune ideologică asupra lor. Calităţile umane trebuie dezvoltate în acest cadru; ele nu pot fi cerute de cadrul în sine.

Va fi o societate liberă, construită pe relativism, suficient de puternică pentru a rezista dificultăţilor interne şi externe, cum ar fi războaiele? Răspunsul este fie că filozofiile umaniste nu au împiedicat întotdeauna instituţiile să acţioneze într-un mod foarte inuman în perioadele dificile (să luăm în considerare, de exemplu, tratamentul aplicat americanilor de origine japoneză în Statele Unite în timpul celui de-al Doilea Război Mondial), fie că oportunismul poate menţine o societate laolaltă la fel de ferm ca orice ideologie. Oportunismul este şi mai onest. Căci să nu uităm că cetăţeanul care îl priveşte de sus pe cutare, care nu ucide pentru că viaţa în închisoare nu-l atrage, este absolut dispus să-şi răstoarne principiul călăuzitor obiectiv al sacralităţii vieţii umane în favoarea datoriei la fel de obiective de a menţine calmul şi ordinea şi de a-şi proteja patria, sau pur şi simplu de a ucide *ad maiorem dei gloriam* atunci când este necesar. Cu orice preţ, îi învăluim pe oameni cu cuvinte atunci când vor, dar nu-i facem să se simtă rău.
principiile ceţii care stau la baza societăţii în care trăim.

Până acum, am presupus că diferitele forme de viaţă a căror obiectivitate este în discuţie aparţin aceleiaşi societăţi şi sunt unificate de acelaşi guvern. Aceasta necesită limitări, dar nu ne obligă să renunţăm la relativism. Relaţia dintre culturile care nu aparţin aceleiaşi societăţi are şi mai puţină nevoie de mitul adevărului obiectiv. Dimpotrivă, ar fi extrem de grosolan să interpretezi propriile realizări neimportante într-un mod care să le facă obligatorii sau care să impună obligaţia de a reflecta serios asupra lor. Dar acesta era tocmai comportamentul reprezentanţilor absurdi ai naţiunilor occidentale, care în călătoriile lor de descoperire au întâlnit culturi departe de a lor. Comercianţii, conchistadorii, cercetătorii, misionarii (şi mai târziu oamenii de ştiinţă) credeau că deţin adevărul

şi considerau că este de datoria lor să -l răspândească, aşa cum citim într-o bulă papală a Papei Alexandru al VI-lea, „prin orice mijloace". Succesorii falibilişti ai unor astfel de tirani par mai puţin mulţumiţi de sine doar pentru că procedează mult mai puţin deschis: admit în teorie că ideile noastre sunt conjecturi, dar în practică se comportă faţă de ideologiile străine (neştiinţifice) cu aceeaşi intoleranţă folosită odinioară de apărătorii credinţei, considerată singura salvare. [...]

Violenţa pură, brută, nu se află în mâinile intelectualilor, ci ale guvernului pentru care lucrează. Iar criteriile de evaluare vorbesc obiectiv, pentru că pentru asta au fost concepute, pentru că promotorii lor, convinşi de superioritatea modului lor de viaţă, sunt prea civilizaţi (sau laşi) pentru a-şi proclama deschis poziţia, răspândirea ideologiei clanului lor, a raţionalismului, dincolo de graniţele clanului, dar nu suficient de civilizaţi pentru a nu face acest lucru, şi astfel improvizează şi se joacă de-a v-aţi ascunselea: inventează un limbaj care dă ordine nu în numele unui zeu sau al unui erou de clan, ci care, fără a identifica persoana sau grupul responsabil pentru conţinutul lor, le permite, prin astfel de ordine, să-şi pună în aplicare propriile concepţii, fără a fi nevoiţi să se supună criticilor. Pot fi chiar lăudaţi pentru că se supun cu atâta atenţie unor criterii care par să se adreseze întregii umanităţi. Îi prefer cu siguranţă pe strămoşii noştri „primitivi", care afirmau clar că legea lor era legea universului, că singura lor putere erau zeii lor şi care apoi răspândeau acea lege în numele clanului, nu în numele unui adevăr sau al unei raţiuni nebuloase. Relativismul, pe de altă parte , se prezintă acum nu doar ca o posibilă filozofie, ci ca singura filozofie civilizată existentă (şi la fel şi scepticismul).

[Paul Fayerabend, „Împotriva metodei", în *Împotriva metodei,* trad. de Libero Sosio, Milano, Feltrinelli, 1979, pp. 21-25]

Ludovico Geymonat

Responsabilitatea omului de ştiinţă

Ludovico Geymonat (1908-1992) a fost, în perioada postbelică și mai ales în anii '60 și '70, principalul punct de referință în dezbaterea despre știință, inclusiv prin schimbările care l-au condus de la poziții neo-pozitiviste la poziții convenționaliste, pe plan teoretic, și la poziții marxiste (sau, mai bine, realiste), pe plan istoriografic, menținând în orice caz valoarea centrală a științei în cultura contemporană.

Conform lui Geymonat, dezvoltarea științei nu este izolată de societate; ea a avut întotdeauna implicații teoretice și culturale majore, cum ar fi în cazul lui Galileo, Newton, Einstein și continuă să aibă și astăzi. Acum, din moment ce știința crește prin discuții și conflicte, influențată de diverși factori (sociali, tehnici, filosofici), trebuie recunoscut faptul că, pentru a oferi rezultate valide, ea trebuie să fie deschisă problemelor mai generale ale societății și ale științei în sine - adică problemelor filosofice.

Cei care susțin că știința este în esență neutră prezintă o imagine instrumentală a acesteia, considerând-o în esență un set de calcule, de instrumente, pe care oamenii le pot folosi în scopuri pozitive sau negative. Dar chiar și cei care susțin valoarea cognitivă a științei sunt determinați să susțină că aceasta nu ar trebui să se preocupe de treburile umane. Geymonat, pe de altă parte, susține că știința nu este neutră într-un dublu sens: este strâns legată de procesele mai generale ale societății (nevoile, problemele sale etc.), iar însăși structura și dezvoltarea sa implică probleme filozofice care trebuie abordate în mod deschis, în primul rând de către oamenii de știință înșiși.

În ceea ce privește moralitatea, el afirmă relativitatea valorilor etice, condiționările sociale, culturale, istorice care le modifică sensul în timp , dar asumă valoarea libertății ca „valoare umană (pământească) ce poate fi considerată universal acceptată, astfel încât să poată constitui un punct de referință în dispută pe baza căruia să judecăm alte valori și, prin urmare, să aprobăm sau nu liniile noastre de conduită".

Sentimentele și valorile morale nu sunt absolute, ci joacă un rol reglator, adică sunt folosite în practică ca și cum ar fi absolute, „o absolutitate — specifică Geymonat — nu metafizică, ci determinată istoric, așa cum motivațiile sentimentale ale tuturor acțiunilor și tuturor gândurilor noastre sunt determinate istoric ".

În concluzie, pentru Geymonat, raționalitatea științifică nici nu stabilește, nici nu pregătește, nici nu subminează valorile etice, deoarece este străină de viața sentimentelor, care, de altfel, nu pot scăpa unei analize riguroase. Fiecare sentiment, de fapt, este astfel doar atunci când este exprimat într-o acțiune și, prin urmare, ca acțiune, este controlabil intersubiectiv.

De-a lungul istoriei omenirii, tehnologia a exercitat o influenţă profundă asupra societăţii, structurilor şi dezvoltării sale: o influenţă care a devenit şi mai mare atunci când ştiinţa a început să se afirme alături de tehnologie şi în conjuncţie cu aceasta. Dar, în ultima vreme, această influenţă a crescut disproporţionat, datorită rezultatelor uimitoare deja obţinute sau care par - iminente de ştiinţele fizice şi biologice. Prin urmare, este de înţeles de ce accentul se pune astăzi pe determinarea responsabilităţilor umane ale ştiinţei şi tehnologiei.

Înainte de a aprofunda această problemă, va fi util să schiţăm pe scurt relaţia dintre ştiinţă şi tehnologie de-a lungul istoriei. În perioada greacă, putem spune că sub influenţa platonismului, aceste relaţii au fost foarte slabe, deoarece ştiinţa, pentru a-şi menţine puritatea, a respins aproape orice contact cu tehnologia. În perioada pe care am putea-o caracteriza cu numele lui Galileo, ştiinţa a recunoscut progresul tehnologiei şi şi-a propus să-l explice, adică să-i ofere o justificare raţională. În secolul al XIX-lea, şi în special sub conducerea lui Auguste Comte, se credea că tehnologia ar trebui să se inspire din ştiinţă şi să se conformeze acestora.

Astăzi vorbim despre relaţii dialectice dintre ştiinţă şi tehnologie, adică despre relaţii care includ o influenţă profundă a fiecăreia asupra celeilalte.[...]

Din cele spuse, se pare că în primele două perioade, responsabilitatea umană (civilă) pentru ştiinţă a fost foarte mică, deoarece ştiinţa nu a avut practic nicio

influenţă asupra tehnologiei în acele perioade. Rezultă că o astfel de responsabilitate i-a vizat doar pe tehnicieni. Situaţia este diferită în a treia fază, deoarece în acea perioadă tehnicienii nu au avut iniţiative independente. De data aceasta, responsabilitatea civilă revine în întregime oamenilor de ştiinţă .

În a patra fază, ştiinţa şi tehnologia, deşi distincte, sunt inseparabile : cunoştinţele pe care ni le oferă despre lume sunt mai complete decât cele pe care le-ar putea oferi ştiinţa sau tehnologia singure. Tocmai aceasta este caracteristica cunoaşterii actuale. Dacă comparăm această „cunoaştere " cu cea din secolul trecut, constatăm că, în timp ce în secolul trecut, tehnologia era adăugată ştiinţei, ca să spunem aşa din exterior, astăzi tehnologia este inserată în procedurile ştiinţifice, astfel încât cele două nu mai sunt concret separabile şi, prin urmare, şi responsabilităţile lor civile sunt inseparabile. Acum, capacitatea noastră de a manipula natura creşte, iar a o manipula înseamnă a o cunoaşte din ce în ce mai bine.

Trecând acum la problema responsabilităţii, trebuie menţionat mai întâi că acestea nu sunt responsabilităţile ştiinţei sau tehnologiei, ci ale indivizilor care practică ştiinţa sau tehnologia. Totuşi, având în vedere că ştiinţa şi tehnologia sunt astăzi practic inseparabile, putem observa că oamenii de ştiinţă, deşi acordă cea mai mare atenţie tehnologiei, tind în general să considere problemele ştiinţifico-tehnice dintr-o perspectivă pe care am putea-o caracteriza ca fiind mai filozofică decât cea a tehnicianului-omul de ştiinţă; mai filozofic aici înseamnă mai complet, adică incluziv în toate punctele de vedere.

Acum, omul de ştiinţă-tehnician are o mare responsabilitate, prin faptul că trebuie să fie capabil să disece toate informaţiile conţinute în natură pe care omenirea le găseşte în faţa sa şi să efectueze toate manipulările posibile de această natură. Pentru el, întrebările: ar trebui să punem o limită cunoştinţelor noastre ştiinţifice? ar trebui să punem o limită manipulărilor noastre tehnice? sunt pur şi simplu întrebări fără sens. Una este să afirmi că există o limită a cunoaşterii noastre, iar această afirmaţie este deja foarte greu de susţinut, şi cu totul altceva este să afirmi că nu avem dreptul să depăşim o anumită barieră în calea cunoaşterii. [...]

Analogia dintre porunca biblică „să nu mănânci din acest măr" şi presupusa poruncă modernă „să nu investighezi misterele particulelor subatomice şi să nu investighezi dubla spirală a ADN-ului" este evidentă; dar tocmai această analogie ne face să înţelegem netemeinicia acestor două porunci, care nu puteau fi dictate decât de un Dumnezeu gelos pe om. Dar însuşi conceptul unui Dumnezeu gelos pe om este un concept absurd şi, prin urmare, este absurd să credem că există un Dumnezeu capabil să impună o astfel de interdicţie omului.

O discuţie complet diferită se aplică omului de ştiinţă-filosof. În primul rând, trebuie spus că acesta trebuie să pornească de la o înţelegere ştiinţifică precisă a problemei pe care intenţionează să o abordeze. Responsabilităţile sale trebuie să

decurgă dintr-o cunoaştere exactă, cât mai precisă posibil, a stării cercetării ştiinţifico-tehnice luate în considerare şi a viitoarelor programe de cercetare. El trebuie să fie capabil să examineze toate consecinţele care vor decurge probabil din succesul unor astfel de cercetări , evaluându-le din toate punctele de vedere: politic, economic, etic etc. Aceasta înseamnă că nu va lăsa la voia întâmplării alegerea unui program de cercetare faţă de altul, ci va aproba o alegere bazată pe o comparaţie exactă între acesta şi alte opţiuni posibile.

Astăzi, greutatea alegerilor este enormă, deoarece acestea afectează viitorul popoarelor şi chiar al umanităţii în ansamblu. Cei care decid aceste alegeri nu sunt nici omul de ştiinţă-tehnician, nici omul de ştiinţă-filosof, ci acesta din urmă este capabil să-i consilieze pe politicienii care vor lua deciziile finale, bazate pe o înţelegere precisă a situaţiei existente şi a tuturor consecinţelor acesteia . În timp ce pentru omul de ştiinţă-tehnician singura sarcină este de a maximiza (fără limite) cunoştinţele noastre despre natură şi, simultan, de a maximiza manipularea, pentru omul de ştiinţă-filosof problema centrală este alta: aceea de a evalua oportunitatea unor astfel de maximizări, ţinând cont în acelaşi timp de alţi factori ai civilizaţiei care pot sugera că este oportun să se pună o barieră în calea dezvoltării nestăvilite a moştenirii ştiinţifico-tehnice.

Aceasta este o sarcină delicată şi complexă care îl priveşte pe omul de ştiinţă-filosof, nu pe omul de ştiinţă-tehnician. Este cu atât mai importantă astăzi, cu cât deciziile care trebuie luate cu privire la anumite evoluţii ale ştiinţei şi tehnologiei nu privesc doar individul, ci comunităţi întregi şi poate chiar omenirea în ansamblu. Confundarea celor două sarcini - adică a cere omul de ştiinţă -tehnician să decidă ce să facă în privinţa problemelor majore care sunt de competenţa omul de ştiinţă-filosof - ar fi o eroare gravă care ar submina stima cuvenită ştiinţei şi tehnologiei.

Utilizarea tehnologiei în lumea de astăzi

Chiar şi filosofii cei mai încăpăţânaţi înrădăcinaţi în problematicile tradiţionale nu pot astăzi să evite să ia în considerare transformările pe care progresul tehnic le provoacă societăţii moderne. Ei nu pot nega, de exemplu, că acesta ne oferă tocmai mijloacele necesare pentru a ridica milioane de fiinţe la rangul de fiinţe umane, permiţându-le să se deschidă către lumea culturii şi să devină membri activi ai societăţii civile. Cu toate acestea, există mulţi cercetători care formulează acuzaţii foarte grave împotriva acestui progres, mergând chiar până la a susţine că a făcut omenirii mai mult rău decât bine. Examinarea acestor acuzaţii, extrem de interesante în ciuda naturii lor paradoxale , ne va oferi un punct de plecare foarte favorabil pentru explorarea temei sugerate în titlul acestui scurt tratat.

Un prim set de argumente în favoarea tezei paradoxale tocmai menţionate

poate fi rezumat astfel: progresul tehnic este acum capabil – sau foarte curând va fi – să asigure tuturor oamenilor pâine şi muncă, dar este incapabil să dea sens vieţii lor. Unii „duşmani ai tehnologiei ", pe care i-am putea numi „paleoreacţionari", obişnuiesc chiar să adauge o acuzaţie mai specifică: eliberând individul de vechea şi împovărătoarea obsesie pentru bunurile materiale, reducând numărul de ore pe care trebuie să le dedice muncii, progresul tehnic nu face decât să adâncească cea mai profundă nemulţumire a sufletului uman, sentimentul său de plictiseală şi tristeţe.

Inconsecvenţa acestei ultime acuzaţii este atât de evidentă încât sugerează imediat mai multe obiecţii. Ne vom limita la a menţiona două: 1) nu este legitim să susţinem că truda, sărăcia şi grija zilnică pentru pâine constituiau o modalitate demnă de a umple viaţa, chiar dacă nu lăsau timp pentru a experimenta golul existenţei; 2) nu există niciun motiv să credem că nemulţumirea, plictiseala şi tristeţea menţionate mai sus sunt, în sine, sentimente inferioare: dimpotrivă, ele pot conduce pe cei care le experimentează la reflecţii foarte înalte, incomparabil superioare reflecţiilor elementare ale unui om total alienat în căutarea de un an de zile a hranei pentru sine şi copiii săi.

Cele spuse mai sus, oricât de evidente ar fi, pot fi de un oarecare folos, deoarece ne conduc la o altă investigaţie, mai aprofundată: să discutăm despre motivele reale ale nemulţumirii atât de des prezente astăzi la cei care trăiesc cu o bunăstare relativă, obţinută din munca în companii cu un înalt nivel tehnologic.

Această investigaţie sugerează că distingem două moduri de a concepe o astfel de muncă: moduri profund diferite şi într-adevăr aproape antitetice.

Primul dintre acestea se bazează pe următoarele două postulate: 1) scopul principal al progresului tehnic este de a permite cea mai mare productivitate posibilă în întreprinderi; 2) acest obiectiv poate fi atins numai dacă lucrătorul, indiferent de nivelul în care activează, îşi dedică cea mai bună parte din sine procesului de producţie, fără a se lăsa distras de alte angajamente de vreo importanţă, chiar dacă se limitează la a le îndeplini în timpul liber . De aici, printre altele, interesul tot mai mare al întreprinderilor moderne de a se asigura că lucrătorul îşi umple aceste ore cu activităţi cu adevărat relaxante, recreative şi odihnitoare, adică nu cu activităţi care să perturbe în vreun fel dedicarea completă a celei mai bune părţi din sine procesului de producţie . Acesta este un concept care, la o analiză mai atentă, nu pare deloc diferit de cel „paleoreacţionar" examinat mai sus şi atât de uşor de respins.

Presupunerea pe care se bazează ambele este că doar participarea la procesul de producţie (indiferent dacă este înapoiat sau modern) poate da vieţii unui individ adevărata sa valoare, în timp ce orice altceva ar fi marginal. Această presupunere este tocmai adevărata rădăcină a nemulţumirii profunde a lucrătorului (presupunând că are timpul şi capacitatea de a reflecta asupra propriei situaţii). Dacă ceea ce are valoare este doar participarea la activitatea companiei

pentru care lucrează , dacă singura sarcină este creşterea productivităţii acelei companii, ce autonomie poate rămâne în viaţa individului? Ce sens poate avea existenţa sa ca lucrător pentru el?

A doua modalitate de concepere a muncii, menţionată anterior, porneşte, în schimb, de la postulatul că productivitatea sporită, posibilă prin progresul tehnic, trebuie mai presus de toate să servească la eliberarea individului de coşmarul sărăciei şi al trudei, astfel încât acesta să se poată dedica cu mai mult entuziasm problemelor fundamentale ale comunităţii. În acest caz, ceea ce dă sens şi valoare vieţii individului este tocmai participarea sa activă şi responsabilă la dezvoltarea civilizaţiei colective, faptul că este subiect (şi nu doar obiect) al istoriei. Omul nu îşi mai trage raţiunea de a fi din nivelul de productivitate pe care reuşeşte să îl atingă în compania în care lucrează; dimpotrivă, urmărirea creşterii productivităţii îşi trage raţiunea de a fi din gradul de libertate pe care reuşeşte să îl ofere lucrătorului.

Individul nu mai este obligat să se alieneze în procesele de producţie, ci devine conştient de faptul că este un element esenţial al unei vieţi mai ample, care nu se termină odată cu el şi care poate atinge obiective de o imensă valoare istorică.

Din această perspectivă, chiar şi progresul tehnic capătă un nou sens: devine o sursă de încredere sporită în capacităţile creative ale omului, o dovadă sigură a puterii nelimitate a raţiunii. Rezultă că adevărata rădăcină a nemulţumirii prezente astăzi în rândul multor muncitori, chiar şi a celor foarte bine integraţi în industria modernă, nu se află în nivelul tehnic ridicat al acelei industrii, ci în organizarea muncii , în concepţia adesea profund eronată despre valorile umane care inspiră utilizarea tehnologiei.

Al doilea argument invocat de „duşmanii tehnologiei" pentru a justifica - condamnarea progresului tehnic poate fi enunţat pe scurt astfel: un astfel de progres a sporit dependenţa individului de compania care deţine mijloacele de producţie, plasând în mâinile „super-tehnicienilor" care îl dirijează o putere deja enormă şi destinată să crească dincolo de orice limite. Această situaţie nu poate decât să descurajeze individul de la a lua orice iniţiativă autonomă, având în vedere că numai managerii marilor companii sunt de fapt capabili să ducă la bun sfârşit orice program de orice anvergură sau seriozitate. [•••] .

Trebuie recunoscut că rezervele faţă de tehnocraţie sunt departe de a fi nefondate. De asemenea, trebuie recunoscut că o mare parte din succesul - întreprinderilor moderne depinde tocmai de pregătirea tehnică a oamenilor care o conduc. Una este însă să admitem acest adevăr incontestabil şi cu totul alta să emitem ipoteza că, în urma acestuia, fiecare societate modernă trebuie să se transforme automat într-o adevărată tehnocraţie . Deşi este adevărat că tehnicienii sunt indispensabili pentru implementarea programelor majore, nu este însă adevărat că programarea în sine este cu adevărat munca lor sau cel puţin că ei înşişi aleg liniile directoare pentru o astfel de programare.

Este un fapt că această teză este adesea lăudat de guverne, dar este clar că — în planurile lor — are un singur scop: să împiedice ca liniile directoare de planificare să fie discutate serios de către muncitori. [...] Acum, adevăratul motiv pentru care muncitorul de astăzi se simte adesea atât de alienat de afacerile la scară largă constă tocmai aici, în faptul că se află total exclus din orice formă de dezbatere despre planurile de dezvoltare ale companiei. Aparenta sa rebeliune împotriva tehnologiei este în realitate o rebeliune împotriva acestei stări de alienare, care îi este prezentată ca fiind impusă de progresul tehnic, în timp ce, în realitate, este impusă doar printr-o anumită utilizare (capitalistă) a acelui progres.

[Ludovico Geymonat, „Relațiile dintre responsabilitatea omului de știință și cea a tehnicianului", L. Geymonat, *Filosofia saențiană în cultura secolului al XX-lea,* cit., pp. 38-41; „Utilizarea tehnologiei în lumea de astăzi", *Il Contemporaneo,* 10.10.1966, pp. 2-4]

Către o nouă alianţă între ştiinţă şi etică

Luigi Alici

7. *Autonomie trădată*

Un paradox domină astăzi relaţia dintre ştiinţă şi etică: ambele, într-o mare măsură ,

par a se constitui în modernitate sub steagul unei afirmări mândre a propriei autonomii, ceea ce le face, în cele din urmă, incapabile de un dialog autentic, în spiritul deschiderii reciproce. În faţa unui impas atât de adânc înrădăcinat, este de puţin folos să continuăm să ne angajăm într-o retorică a dialogului dintre etică şi ştiinţă, alimentată de forme de irenism naiv şi oarecum moralist . Este necesar, mai degrabă, să ajungem la rădăcina problemei, încercând să izolăm una dintre problemele fundamentale, reprezentată tocmai de conflictul dintre autonomie şi heteronomie , pentru a reafirma astfel sensul participării libere a persoanei umane la orizontul binelui. Binele, persoana şi responsabilitatea sunt vârfurile în jurul cărora se poate construi triunghiul unei noi alianţe între ştiinţă şi etică.

... Autonomia subiectului, odată ce întregul spectru de constrângeri externe – economice, sociale, juridice şi politice – a fost epuizat, s-a concentrat progresiv asupra constrângerilor interne, începând cu ordinea etică. După cum a observat şi MacIntyre , în modernitate, binele şi răul s-au transformat progresiv din criterii de evaluare morală a actelor libere în obiecte de posibilă alegere: subiectul este liber nu doar pentru că îşi poate plasa în mod nedeterminat propriile acţiuni pe scara axiologică, care are două extreme: binele şi răul, ci pentru că îşi poate alege simultan comportamentul şi universul de sens în care să îl plaseze.

În acest fel, paradigma etică nu mai este recunoscută ca orizont transcendental al acţiunii, ci este retrogradată la o opţiune alături de alte opţiuni : se poate decide înscrierea acţiunii în paradigma etică, aşa cum se poate prefera paradigma estetică a gustului sau paradigma economică a utilităţii. În acest fel, caracterul transcendental al binelui îşi schimbă complet sensul: dintr-un principiu normativ al vieţii morale, devine pur şi simplu un atribut al voinţei de a acţiona...

Pe un alt front (dar intim legat de acest proces), reducţionismul scientist, după ce a „neutralizat" axiologic domeniul naturalului şi a simplificat căile de acces epistemologic către acesta, pare să fie nevoit să se oprească în faţa a două afirmaţii ştiinţifice fundamentale, care par în acelaşi timp greu de infirmat şi chiar mai greu de reconciliat: teoria atomică a materiei, conform căreia universul este alcătuit din „particule" aflate în câmpuri de forţă, determinate de relaţii cauzale, şi teoria evoluţionistă a fiinţelor vii, conform căreia în cadrul sistemelor organice bazate pe carbon, unele organisme au apărut ca membri ai unor specii care au trecut prin perioade evolutive foarte lungi...

Comparativ cu această dublă tendinţă reducţionistă, în sens fizicalist şi evoluţionist, distincţia tradiţională dintre *Naturwissenschoften şi Geisteswissenschajten* nu a fost suficientă pentru a garanta o zonă epistemologic protejată în jurul omului...: cibernetica, informatica, neuroştiinţa, ingineria genetică, biotehnologia reprezintă unele dintre formele de „asediu" epistemologic al ştiinţelor umane, prin care tentaţia reducţionistă îşi reînsuşeşte, sub forma unei noi „ştiinţe a minţii ", spaţii considerate odinioară impracticabile din punct de vedere epistemologic şi, ca atare, delegate de obicei frecventărilor spiritualiste sau fenomenologice.

Această nouă formă de competiţie între ştiinţele naturii şi ştiinţele umane coincide în secolul al XX-lea cu trecerea de la ceea ce a fost definit ca „Ştiinţă Mică" la „Ştiinţă Mare",

rezultatul unei dezvoltări exponenţiale a activităţii de cercetare, al instituţionalizării acesteia ca întreprindere colectivă şi în întregime profesionalizată, al unui proces ireversibil de specializare, impulsionat de o relaţie din ce în ce mai organică cu lumea producţiei industriale, cu creşterea hipertrofică a aparatului tehnico-instrumental care o distinge.

În acest fel, în ciuda proclamării repetate a autonomiei, şi ştiinţa trebuie să se confrunte cu forme insidioase şi insidioase de dependenţă heteronomă, care reapar, ca să spunem aşa , *atât în interiorul,* cât şi *în afara sistemului. În interiorul sistemului,* însuşi idealul cunoaşterii ştiinţifice pare a fi condiţionat progresiv de logica pur instrumentală şi productivă a întreprinderii tehnologice. *În exterior,* puterea disproporţionată a tehnoştiinţei în domenii deosebit de delicate şi strategice pentru viitorul vieţii şi echilibrul biosferei duce la invocarea unui control juridic şi politic sever, dictat de clamorul circumstanţelor şi adesea exprimat în forme complet ocazionale şi extrinseci.

Însă un proces similar a putut fi detectat şi în reflecţia etică modernă târzie: în timp ce etica era încă dedicată protejării autonomiei individului, deşi cu resurse conceptuale din ce în ce mai slabe şi mai evazive, o provocare de proporţii gigantice i-a fost lansată din exterior, referitoare la sensul şi valoarea generală a vieţii pe pământ. Confruntată cu această provocare, paradigma antropocentrică, fondată pe primatul libertăţii individuale, a început să arate fisuri vizibile, iar etica a căutat să deschidă noi perspective...

Confruntaţi cu complexitatea acestui proces şi în absenţa unei reconsiderări profunde a problemei, pericolul este ca această provocare să fie rezolvată astăzi sincretic, sub forma echivocă a unui dublu adevăr, juxtapunând paradigma autonomiei, chemată să prezideze sfera privată în numele unui principiu libertar , şi paradigma heteronomiei, chemată să guverneze etica publică în numele unui apel sever la responsabilitate. Un exemplu elocvent al acestei derive sincretiste poate fi tras din diversitatea abordărilor etice dominante în domeniile bioetic şi respectiv ecologic: în primul caz, principiul autonomiei tinde să lărgească cât mai mult posibil sfera incontestabilă a deciziilor subiective, în timp ce în cel de-al doilea caz, se invocă etici capabile să exercite o presiune normativă puternică asupra autonomiei politicilor naţionale şi a mecanismelor pieţei globalizate.

2. Ştiinţă şi Valoñ

Cum putem, aşadar, să orientăm discursul într-o direcţie care să evite acest pericol sincretic? Primul pas pare să constea, mai presus de toate, în respingerea explicită a oricărei juxtapuneri superficiale între datele ştiinţifice şi valorile etice, care ar consolida şi mai mult imaginea nepotrivită a eticii cu piciorul pe frână şi a ştiinţei cu piciorul pe acceleraţie, reproducând stereotipul unui dialog al surzilor, rodul opoziţiei dintre o formă de moralism orb şi o formă de amoralism cinic.

În acest moment, confruntarea dintre etică şi ştiinţă trebuie să fie pusă pe fundamente noi, nemaicăutând un contact extrinsec între sisteme închise, ci încercând să impună un sentiment greşit de autonomie din interior. Într-adevăr, sistemul ştiinţifico-tehnologic însuşi nu poate să nu se compare cu valorile etice, care îl pătrund în primul rând în propria sa dinamică teoretico-practică, precum şi îl constrâng din exterior, deoarece trebuie considerat, aşa cum observă Agazzi, ca un „subsistem adaptiv şi deschis , *imersat* într-un mediu asupra căruia acţionează într-un mod foarte puternic şi omniprezent, dar din care primeşte şi nu poate decât să primească (în scopul funcţionării sale) numeroase influenţe conform unor bucle *de feedback* extrem de complexe ".

Printre valorile care par să pătrundă din interior demersul ştiinţific, putem indica valoarea cunoaşterii şi, mai concret, legătura dintre teorie şi experienţă, dintre momentul observaţional-experimental şi cel constructiv şi aplicativ , pe care ştiinţa o asumă tocmai ca o constrângere calificativă şi normativă, de care depind rigoarea cercetării şi etica profesională a omului de ştiinţă.

Aceste valori, la rândul lor, mediază şi permit urmărirea unor orizonturi ulterioare de valori la un nivel extraştiinţific, ca o consecinţă a efectelor pozitive (sau negative) ale progresului ştiinţific şi tehnic asupra condiţiilor de viaţă individuale şi colective : ar fi suficient să citäm, de exemplu, un mai bun control al naturii, datorită şi construirii unei reţele extinse de dispozitive tehnice şi instrumentale ; creşterea oportunităţilor de comunicare; prelungirea speranţei de viaţă; controlul bolilor degenerative; îmbunătăţirea cerinţelor de igienă şi sănătate şi aşa mai departe. Dar exemple pot fi găsite şi în direcţia opusă: consolidarea şi transformarea mortală a arsenalelor militare; consumul nechibzuit de energie; alterarea echilibrului ecologic ; dominarea vieţii umane prin forme extreme de manipulare genetică , inseminare artificială, clonare. În toate aceste cazuri, impactul asupra vieţii morale este în mare parte indirect, în măsura în care o serie de condiţii de viaţă sunt modificate în bine sau în rău, care pot fi necesare din punct de vedere material, chiar dacă formal nu sunt suficiente, pentru urmărirea valorilor etice.

3. Persoană bună, responsabilă

Un pas suplimentar către o adevărată alianţă între ştiinţă şi etică nu poate fi realizat, aşadar, decât în virtutea unui proces de recunoaştere reciprocă : dacă întreaga dinamică a demersului ştiinţific, înţeleasă în complexa sa mişcare teoretico-practică, nu este capabilă să se recunoască ca fiind calificată intern printr- o formă de intenţionalitate pentru bine, îi va fi dificil să facă vreun pas spre etică, fiind doar târâtă acolo din exterior; în mod similar

, dacă etica nu este capabilă să se măsoare cu o ancorare cognitivă în ordinea realităţii, îi va fi dificil să facă să rezoneze în cadrul comunităţii ştiinţifice un limbaj al datoriei care să fie efectiv recognoscibil şi credibil.

Însă aceasta duce în cele din urmă la căutarea unei noi sinteze între autonomie şi heteronomie. În cazul demersului ştiinţific, aceasta va însemna, în special, a şti cum să combini autonomia metodei cu heteronomia scopului. Numai aşa, de fapt, poate fi demascată ideologia reducţionistă din interior, ca rezultat extrem al acelei „raţiuni detaşate" care tinde inevitabil să neutralizeze întreaga sferă calitativă a umanităţii, reducând-o la scara unidimensională a cantitativului .

În cazul reflecţiei etice, apare, aşadar, esenţial să se recupereze o legătură teleologică între transcendenţa binelui, libertatea responsabilă şi inferioritatea personală . Aceasta dă naştere unei sarcini triplice pentru etică: în primul rând, o dialectică corectă între ordinea cunoaşterii şi cea a voinţei se referă la posibilitatea de a rearticula sensul distincţiei originale dintre planul ontologic şi cel moral, din care derivă o declinare corespunzătoare a binelui...

Numai prin recunoaşterea faptului că fiinţele umane posedă o capacitate participativă fundamentală, capabilă să medieze în mod responsabil între planurile ontologic şi etic, poate fi rezolvată presupusa dilemă dintre heteronomie şi autonomie. În acest sens, aşa cum recunoaşte şi Marcel, absolutizarea autonomiei nu pare a fi cea mai bună modalitate de a acredita libertatea...

Adevărata autonomie, de fapt, nu depinde neapărat de înlocuirea unei constrângeri „externe" cu o serie de constrângeri „interne", încredinţate exclusiv unei alegeri subiective, ci mai degrabă de posibilitatea de a recunoaşte şi „recupera" liber o constrângere ontologică autentică. Limitele autenticităţii nu coincid neapărat cu limitele voluntarului; ceea ce este „extern" nu este neapărat neautentic, ceea ce este „intern" nu este neapărat autentic...

În al doilea rând, trebuie să ne confruntăm cu enigma libertăţii, care introduce o breşă, o deconectare în lanţul cauzal, de neînţeles cu resursele teoretice ale cercetării empirice. Subiectul care acţionează, scria Ricoeur, „este un fel de cauză, şi o cauză stranie, întrucât pune capăt căutării cauzei". Şi Augustin, tocmai în această privinţă, afirmă: „Radicem radicis quaerere non possum"...

Într-un alt context, Edgar Motin vorbeşte despre fiinţele umane ca despre „ maşini non-triviale", tocmai în virtutea libertăţii: „De fapt, cocktailul natural ordine- dezordine-organizare este cel care face libertatea material posibilă", în timp ce determinismul şi principiul obiectivităţii împiedică ştiinţa să conceapă un subiect autonom, căruia îi recunoaşte în schimb un fel de „autonomie dependentă ". Autonomie dependentă: iată un oximoron eficient pentru a ilustra dialectica dintre libertate şi bunătate, spre care discursul încearcă să se orienteze. Mai mult, a aborda toate subiectele morale, evident inclusiv oamenii de ştiinţă, cu un apel presant la responsabilitate are sens doar dacă se poate confrunta exerciţiul libertăţii cu o diferenţă „externă", rupând logica deterministă , fondată pe unidimensionalitatea cauzală a sistemului. Altfel, orice apel la autoreglare s-ar reduce la

un pur exerciţiu retoric, teoretic nefondat şi etic prea fragil.

În cele din urmă, responsabilitatea pentru bine se referă la enigma metafizică a persoanei umane , care este singura fiinţă capabilă să combine binele ontologic şi binele moral în autonomia unei conştiinţe corect iluminate de raţiune, ca fiind capabilă de un act de participare la binele ontologic, urmărit de un subiect care se recunoaşte ca responsabil şi nu simplu spectator în faţa acestuia...

Posibilitatea recunoaşterii unui scop suprem precum binele, din care să se articuleze o ierarhie plurală ordonată a bunurilor, trece aşadar printr-o cale de autoînţelegere reflexivă a identităţii personale, la capătul căreia idealul autonomiei apare radical contestat de imposibilitatea subiectului de a se recunoaşte ca autoreferenţialitate absolută: „din momentul în care suntem în fiinţă — scrie Marcel — suntem dincolo de autonomie"...

Observaţia ştiinţifică este astfel lăsată perplexă de acea „tautologie misterioasă", aşa cum scria Jankélévitch, care poate fi rezumată în expresia: *„Sunt singurul care este eu însumi"*. Enigma reflexivă, care constituie fundamental fiinţa personală , promite astfel o alternativă eficientă reducţionism: sinele nu se poate referi la sine fără a se recunoaşte ca fiind supus unei constrângeri în cele din urmă imposibil de gestionat, care îl împiedică să se constituie ca propriul său fundament.

4. „Etică şi ştiinţă"

În acest fel, am descoperit nu doar o metodologie de dialog între ştiinţă şi etică, ci şi un orizont care este originar şi intern obligatoriu pentru ambele: un orizont caracterizat de primatul binelui, valoarea libertăţii şi nobleţea persoanei. O etică care uită acest orizont degenerează în evaziune estetică sau în moralism insuportabil; ştiinţa care se amăgeşte renunţând la ea constituie o enclavă inacceptabilă în cadrul consorţiului vieţii civile, deoarece şi-ar revendica un privilegiu epistemologic discutabil şi tehnologic periculos . Ştiinţa nu produce un câmp neutru al cunoaşterii, iar etica nu gestionează un orizont de valori nejustificate.

Atunci când cunoaşterea ştiinţifică, înţeleasă abstract, este returnată unei lumi istorice concrete, alcătuită din alegeri strategice, investiţii financiare, proceduri şi instituţii de cercetare, dominată de obiective de producţie tehnologică, însoţite de implicaţii aplicative semnificative, atât la nivelul macroeconomic al industrializării globalizate, cât şi la nivelul antropologic al obiceiurilor şi obiceiurilor de viaţă, responsabilitatea morală, adică datoria de a răspunde chemării eticii, nu mai este percepută ca o formă de interferenţă externă. Ea provine, în realitate, din corelaţia internă dintre a şti, a voi şi a acţiona, care ordonează valorile proxime ale validităţii teoretice, controlului empiric şi eficacităţii operaţionale într-un orizont mai larg constituit de valorile îndepărtate ale adevărului şi binelui.

Prin urmare, nici măcar întreprinderea tehnico-ştiinţifică nu se poate spune că este străină primatului binelui (şi, prin urmare, ameninţării răului), promovării libertăţii (şi, prin urmare, capcanei deterministe), recunoaşterii persoanei umane şi a vocaţiei sale cognitive şi practice originare (şi, prin urmare, tentaţiei de a o lichida ca un simplu epifenomen cultural, atribuibil componentelor sale elementare de natură fizico-biologică).

Firește, din această perspectivă, nici etica nu poate fi presupusă a fi un sistem închis: nu doar în sensul că trebuie să se poată coordona cu alte subsisteme dacă vrea să exercite o putere de direcție practică, în numele unei obligații morale autentice, ci și în sensul că trebuie să caute în permanență un fundament ultim, care nu poate coincide cu simpla revendicare a autonomiei morale.

Pornind de la o sugestie ricoeuriană privind relația circulară dintre „perspectiva etică" și „norma morală", aș dori să sugerez ideea unei alianțe bazate pe o circularitate dialogică între etică și știință: în primul rând, invocarea primatului eticii asupra științei, în sensul că știința trebuie să se lase învățată de o etică a binelui; în al doilea rând, permiterea eticii să se supună provocărilor întreprinderii tehnico -științifice, în sensul că își recunoaște dinamica internă și problemele specifice , permițând să apară în cadrul ei o codificare deontologică adecvată, pentru a-i reglementa practica operațională și a rezolva eventualele conflicte; în final, admițând posibilitatea unei trimiteri la etică în prezența unor situații în cele din urmă aporetice, care nu pot fi rezolvate urmărind o cazuistică superficială. Atunci când cunoașterea sporită nu este suficientă pentru a reduce necunoscutele și poate chiar, uneori, să le amplifice periculos, atunci este timpul ca etica să-și lanseze din nou apelul în favoarea culmilor binelui.

Calea din fața noastră, în acest moment, ne atinge pe toți îndeaproape: ca cercetători, ca educatori, ca cetățeni, ca indivizi. Procesul prin care umanitatea, prin mediere științifică, ajunge să cunoască natura neînsufletită și vie, interacționând cu ea și construind pe fundamentul ordinii naturale un edificiu care poate promova acea ordine, mai degrabă decât să o degradeze, nu poate fi lăsat la voia întâmplării. „Principiile înalte", a scris Taylor, „necesită surse puternice". Fidelitatea față de astfel de principii va fi din ce în ce mai dificilă dacă, din prostie sau iresponsabilitate, vom continua să invocăm principii înalte fără a avea curajul sau previziunea de a trăi la înălțimea resurselor morale cu adevărat pasionate de rațiunile binelui.

[Text prezentat la Conferința Națională a Societății Filosofice Italiene pe tema: „Filosofie și știință într-o societate tehnologică" (Ancona, 25-27 aprilie 2003); cu tăieturi și eliminări de note de subsol.]

Întrebări pentru recapitulare și discuții

Care au fost relațiile dintre etică și știință de-a lungul istoriei gândirii, conform lui Boutroux?

Indicați ce critici aduse eticii pozitiviste au fost ridicate de spiritualiști și în special de Bergson.

Indică motivele convergenței și divergenței dintre știință și etică în idealism și în special la Giovanni Gentile.

Conflicte între ştiinţă şi înţelepciune: ce poziţii au fost exprimate de unii filosofi contemporani prezenţi în această antologie?

Raţiunile ştiinţei şi cele ale eticii după James şi după Dewey.

Care sunt, conform lui Husserl, condiţiile pentru ca ştiinţa să-i facă pe oameni fericiţi?

demonstrează că au susţinătorii ştiinţei şi apărătorii autonomiei eticii ?

Raţiunile ştiinţei şi eticii în faţa bombei atomice sau a distrugerii Pământului.

Cu ce argumente apără Feyerabend relativismul în etică?

Ce diferenţe pot fi observate în ceea ce priveşte relaţia dintre ştiinţă şi etică între punctul de vedere al oamenilor de ştiinţă şi cel al filosofilor prezenţi în această antologie?

Ce diferenţe pot fi observate în atitudinile filosofilor prezenţi în această antologie în raport cu aria culturală a naţiunii din care provin.

Cunoaştere ştiinţifică şi cunoaştere etică în propunerea lui Agazzi. Examinaţi validitatea acesteia în comparaţie cu alţi filozofi incluşi în antologie.

Care este noutatea alianţei dintre etică şi ştiinţă propusă de Alici?

INFORMAŢII BIBLIOGRAFICE

Ardigò A. — Garelli E (editor), *Valori, ştiinţă şi transcendenţă, 2* volume, Torino, Ediţiile Fundaţiei Giovanni Agnelli, 1989,
[S. Maffettone, Moralitate şi ştiinţă; R. Levi Montalcini, Între valori şi cunoaştere: Dezbaterea despre etica profesiei ştiinţifice; G. Vattimo, Ştiinţă, ontologie, etică.]

Agazzi E., *Binele, răul şi ştiinţa:* Dimensiuni etice ale întreprinderii ştiinţifico-tehnologice , Milano, Rusconi, 1992.

Agazzi E., „Scientist", *Noul dicţionar de teologie morală,* Cinisello Balsamo, San Paolo, 1990.

Diversi autori, *Ştiinţă şi etică la pragul celui de-al treilea mileniu* (Societatea italiană de fizică),

Bologna, Editrice Compositori, 1993.

Cappelletti V. et alii, *Ştiinţă şi Etică,* Roma Unipc, 1963.

Gismondi G., *Critica şi etica în cercetarea ştiinţifică,* Torino, Marietti, 1978.

Gismondi G., *Fundamental Lithics of Science,* Assisi, Cittadella, 1997.

Jacobelli J. (ed.), *Ştiinţă şi etică. Care sunt limitele sale?,* Bari, Laterza, 1990.

Manti E (editor), *Provocări morale la sfârşitul secolului,* Cesena, Macro Edizioni, 1999.
[S. Tagliagambe, Ştiinţă şi etică: planuri pentru o întâlnire; M. Marsonnet, Ce etică - pentru ştiinţă; C. Bernardini, O etică pentru ştiinţă.]

Martini CM, *Orizonturi şi limite ale ştiinţei,* Milano, Cortina editore, 1999.

Morin, E., *Ştiinţă cu conştiinţă,* Milano, Angeli, 1984.

Porcarelli A., „Responsabilitate etică şi cunoaştere ştiinţifică", *Viitorul omului,* XV, 2, 1988, pp. 87-112.

Quattrocchi P., *Litică, ştiinţă, complexitate,* Milano, Angeli, 1984.

index

Eseu introductiv: Evandro Agazzi: Ştiinţă şi normă morală 5

1. Henri Poincaré: Moralitate şi ştiinţă 9

2. Albert Einstein: Legile ştiinţei şi legile eticii 15

3. Emile Boutroux: Ştiinţă şi moralitate modernă 21

4. Henri Bergson: Durată şi libertate 27

5. Giovanni Gentile: Moralitatea ştiinţei 33

6. Jacques Maritain: Conflictul dintre ştiinţă şi înţelepciune 39

7. Wilhelm Dilthey: Viaţa culturii şi a moralei 43

8. Wilhelm Windelband: Principiul ştiinţei şi principiul eticii 47

9. William James: Determinismul şi valoarea vieţii 51

10. John Dewey: Ştiinţe naturale şi valori morale 57

11. George Edward Moore: Obiectul eticii 65

12. Bertrand Russell: Ştiinţă şi etică 69

13. Edmund Husserl: Ştiinţa modernă şi „fericirea" 75

14. Karl Jaspers: Limitele ştiinţei şi valoarea filosofiei 81

15. Max Horkheimer: Raţiune subiectivă şi raţiune obiectivă 87

16. Hans Jonas: Viitorul umanităţii şi viitorul naturii 93

17. Paul Feyerabend: Valoarea relativismului în ştiinţă şi etică 99

18. Ludovico Geymonat: Responsabilitatea omului de ştiinţă 105

Eseu final: Luigi Alici: O nouă alianţă între etică şi ştiinţă 111

Întrebări pentru recapitulare şi discuţii 117
Notă bibliografică 118